

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Paris. — Imprimerie de Cosson, rue du Four-St Germain, 47

BIBLIOTHÈQUE NOUVELLE.

RELIGION, HISTOIRE, SCIENCES, LITTÉRATURE,

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ÉCRIVAINS CATHOLIQUES

SOUS LA DIRECTION DE

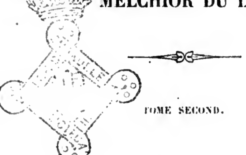
M. LOUIS VEUILLOT,

Rédacteur en chef de l'*Univers*

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT,

PAR

MELCHIOR DU LAC.





TOME SECOND.

PARIS,

AUX BUREAUX DE LA BIBLIOTHÈQUE NOUVELLE

ET DE LA REVUE CATHOLIQUE DE LA JEUNESSE.

Librairie classique-catholique,

Rue de Lulli, 3, place Louvois.

1851.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

LIVRE IV.

Enseignements de la tradition sur les rapports des deux puissances.

Argument.

Indépendance et souveraineté de la puissance temporelle dans l'ordre temporel, de la puissance spirituelle dans l'ordre spirituel; union des deux puissances, au degré possible, selon les lieux et les temps, pour le bien commun de la société religieuse et de la société civile; subordination de l'ordre temporel à l'ordre spirituel et par conséquent pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle; transformation des sociétés païennes en sociétés chrétiennes sous l'action énergique de ce pouvoir indirect de la puissance spirituelle; développement de ce pouvoir proportionnel au développement de la société spi-

rituelle elle-même, de telle sorte que l'Église le possède et l'exerce à des degrés divers dans les sociétés qui commencent à devenir chrétiennes, dans celles qui le sont déjà devenues, ou dans celles qui ont perdu quelque chose du christianisme, et qu'elle ne peut ni ne doit l'exercer dans toute sa plénitude qu'au sein des sociétés constituées catholiquement, où la vérité règne sans partage : tels sont les points qui résument la doctrine communément reçue dans les écoles catholiques sur les rapports des deux puissances. Nous avons exposé sommairement cette doctrine dans le troisième livre; il nous reste à la justifier, principalement en ce qui touche le pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles, en montrant qu'elle est conforme aux enseignements de la tradition catholique. Tel est le but de ce quatrième livre.

Les témoignages des Pères et des docteurs de l'Église, les actes des souverains Pontifes et des Conciles œcuméniques par lesquels est proclamée la suprématie de la puissance spirituelle, abondent : obligés de faire un choix, nous nous attacherons de préférence à ceux que les ennemis de cette suprématie ont coutume d'alléguer pour la combattre. Nous aurons ainsi l'occasion de rectifier bon nombre d'assertions inexactes, d'éclaircir beaucoup de difficultés, de réfuter les principales objections. Nous avertissons, une fois pour toutes, que dans ce travail nous ne ferons le plus souvent que résumer les arguments et les preuves développés par Bianchi, le plus savant peut-être des défen-

seurs des doctrines romaines, dans sa réfutation (1) de la *Défense de la déclaration de* 1682, attribuée à Bossuet (2).

Si étroit que soit notre cadre, bien des gens le trouveront encore trop large, et s'étonneront que l'idée ait pu nous venir en un siècle où le monde est en révolte contre l'autorité de l'Église, même sur les choses purement spirituelles, de revendiquer ce pouvoir indirect sur le temporel, que rois et peuples repoussèrent à une époque moins incroyante, et dont il ne semble pas que d'ici à longtemps l'Église puisse faire usage.

(1) *Della potesta e della politia della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone, dedicati al Principe degli Apostoli da Gian'Antonio Bianchi di Lucca Frate Osservante dell'Ordine de'Minori*, in Roma, MDCCXLV. Le premier des deux traités: *Della potesta della Chiesa*, divisé en six livres, et comprls en deux volumes in-4°, de 600 pages chaque, est une réfutation en règle de la *Défense de la Déclaration*, telle qu'elle parut d'abord à Amsterdam. En la réfutant, Bianchi réfute aussi Giannone, dont les écrits publiés antérieurement lui avaient donné la première idée de son livre. Le second traité, *della politia della Chiesa*, divisé en quatre livres et compris en cinq tomes in-4°., réfute directement les erreurs de Giannone sur la constitution et le gouvernement intérieur de l'Église pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne.

(2) Nous démontrerons que *la Défense* n'est pas sortie, telle que nous l'avons, de la plume de Bossuet.

Nous répondrons que l'Église porte avec elle son passé ; ses ennemis l'attaquent dans ce passé, il faut l'y défendre. Les calomnies historiques ne sont pas celles qui éloignent le moins les hommes de l'épouse du Christ. On dit de toutes parts, que pendant des siècles l'Église a usurpé un pouvoir qui ne lui appartenait pas et exercé sur les nations un empire tyrannique. Comment pourrait-il être superflu de prouver que le pouvoir qu'elle a pris lui appartenait et qu'il est de tous les pouvoirs auxquels les peuples furent jamais soumis le plus légitime. Nous ferons observer, en second lieu, que dans leurs entreprises contre la puissance spirituelle, les puissances de nos jours et leurs apologistes s'appuient tous et dans tous les cas sur ce principe, que le pouvoir spirituel ne peut jamais atteindre, même indirectement, les choses temporelles. Si ce principe est vrai, il faut en effet bannir l'Église du monde et reconnaître aux gouvernements le droit de régler souverainement, sans elle et contre elle, toutes les affaires, toutes les questions où le spirituel et le temporel se trouvent mêlés. Mais si le principe est faux, n'est-il pas plus que jamais opportun de le combattre, et comment le combattre sans montrer la vérité du principe contraire. Or, ce principe contraire peut-il être établi lorsque l'on repousse ses conséquences nécessaires, lorsque l'on condamne les applications légitimes que l'Église en a fait dans le cours des âges?

Nous savons du reste que plus une vérité est oubliée,

méconnue, outragée, que plus elle étonne, choque et irrite les hommes, et plus les esprits sages et circonspects trouvent inutile, inopportun, imprudent de la proclamer. Mais nous savons aussi que d'autres croiraient perdre le temps que de l'employer à faire la preuve des vérités que personne ne conteste, et qu'ils poussent la singularité jusqu'à se figurer que c'est un devoir de défendre autant qu'on le peut contre l'erreur généralement reçue la vérité impopulaire, selon cette parole d'un grand Pape : « Ne pas résister à l'erreur, » c'est l'embrasser; ne pas défendre la vérité, c'est l'op- » primer. » *Error cui non resistitur, approbatur; et veritas quæ minime defensatur, opprimitur* (1).

CHAPITRE PREMIER.

L'Écriture-Sainte.

Pour affranchir les puissances temporelles de l'autorité, même indirecte, de la puissance spirituelle, ce qui revient dans la pratique à les affranchir complètement de la loi de Dieu, on n'a pas craint d'invoquer la parole de Dieu. Il convient donc avant d'interroger la tradition, de rappeler les textes des Livres saints relatifs aux rapports des

(1) Félix, III, *ad Acacium.*

deux puissances, et de voir comment des deux côtés on les interprète. Tout le monde connaît ceux où il est commandé aux chrétiens d'être soumis aux puissances supérieures, aux rois et aux magistrats civils (1). Ce précepte est général et ne souffre qu'une seule exception formulée en ces termes; *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (2). D'où l'on conclut avec raison, que les chrétiens doivent le respect et l'obéissance aux gouvernements, même infidèles, en tout ce qui touche la vie civile et la constitution politique de l'État dans lequel ils vivent; qu'ils ne sont dispensés de cette obligation que pour les choses qui leur seraient ordonnées contre la religion ou les bonnes mœurs, et qu'enfin, alors même que de telles choses leur sont prescrites, ils n'en sont pas moins tenus de se conformer pour tout le reste aux lois de la puissance temporelle. En un mot, il n'est pas permis d'obéir à une loi impie, mais le fait de semblables lois ne suffit pas cependant pour faire perdre tout droit au pouvoir prévarica-

(1) Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit (Rom. XIII, 1). Admone illos principatibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire, ad omne opus bonum paratos esse (ad Titum. III, 1).

(2) Act. 5, 29.

teur, et l'obligation générale de lui obéir en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu, subsiste malgré son injustice. Des deux côtés on accorde ce point, mais ce n'est pas celui qui est en question. Il s'agit en effet de savoir, non pas si une loi injuste délie les chrétiens contre qui elle est faite, de tout devoir d'obéissance envers la puissance qui l'a portée, mais bien de savoir si lorsque cette puissance prétend imposer sa loi impie par la force, lorsqu'elle ne laisse aux chrétiens de choix qu'entre l'apostasie et la mort, les chrétiens sont réellement obligés de subir cette alternative, ou si, au contraire, il leur est permis, supposé que cela leur soit possible, de prendre un moyen terme et de se soustraire à la nécessité de choisir entre la mort et l'apostasie, en se dégageant des étreintes de la persécution et de la domination du persécuteur. Or cette question est résolue par une seconde série de textes qu'allèguent pareillement les apologistes du droit absolu et sans limites de la puissance temporelle.

Le Seigneur annonçant à ses disciples les persécutions que son Église aura à subir jusqu'à la fin des siècles, les exhorte à la patience, leur recommande de ne pas craindre ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui ne peuvent rien sur l'âme, et enfin leur ordonne de se soustraire à la persécution

par la fuite (1). Nous devons remarquer d'abord que ces paroles du Sauveur se rapportent surtout aux premiers temps de l'Église, alors que les Juifs et les Gentils et le monde entier étaient ligués contre elle. Or, il est bien évident que l'Église à cette époque, quel que fût son droit, n'avait, de fait, d'autre ressource que la fuite contre les persécutions. Nous ferons observer en second lieu qu'en promettant à ses disciples son assistance divine lorsqu'ils affronteront la mort pour la gloire de son nom, le Sauveur ne leur fait cette promesse que pour le cas où ils seront conduits à la mort par la force et non pour le cas où ils iraient d'eux-mêmes au-devant d'elle en la provoquant. L'Église a toujours regardé comme une faute une pareille témérité. Ainsi nous voyons le concile d'Elvire exclure du nombre des martyrs ceux qui, excitant la colère des païens, allaient briser leurs idoles et tombaient

(1) Ad præsides et reges ducemini propter me in testimonium illis (Math. X, 18). Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere (*ibid.* 28). Tradimini autem a parentibus et fratribus et cognatis et amicis et morte afficient ex vobis et eritis odio omnibus propter nomen meum..... in patientia vestra possidebitis animas vestras (Luc. XXI, 16, 17, 19), cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam, etc. (Math., X, 23).

ensuite victimes de cette audace (1). Ainsi encore nous apprenons de saint Augustin, qu'en Afrique les évêques défendaient d'honorer comme martyrs ceux qui, sans avoir été pris, allaient au-devant de la persécution (2). Sur ce point, saint Thomas et Bossuet après lui, ne font que résumer l'enseignement commun des Pères grecs et latins (3), lorsqu'ils disent : « Le martyre consiste à souffrir par » obligation de conscience des peines injustement » infligées. Or, l'homme ne doit pas fournir aux » autres l'occasion d'agir injustement (4). Les dis-

(1) Si quis idola fregerit, et ibidem fuerit occisus, placuit eum in numero non recipi martyrum (concil. Elıberit., can. 60).

(2) Lectum est eos qui se offerrent persecutionibus, non comprehensi, displicuisse Mensurio carthaginensi episcopo et ab iis honorandis, eum prohibuisse christianos. (S. August. in Brevicul. collat. cum. Donatist., coll. 3, c. 3.)

(3) Clemens Alexand , lib. 4, strom. — S. Athanas. Apol. de fuga sua. — S. Cyprian., epist. 15, juxta ordinem pamel. — S. August., epist. 185, c. 3.

(4) Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio quod consistit in debita substinentia passionum injuste inflictarum : non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi sed si alius injuste agit ipse moderate tolerare debet. (Saint Thomas.)

» ciples du Christ ne doivent pas s'offrir d'eux-
» mêmes à la mort (1). »

Il résulte de cette doctrine que les chrétiens ne sont nullement obligés d'abandonner la vie aux persécuteurs, lorsque avec leur vie ils peuvent sauver aussi leur religion. On en convient, mais on prétend que le seul moyen licite en ces occasions de sauver à la fois sa religion et sa vie, est la fuite. Jésus-Christ nous a dit de fuir, il ne nous a pas dit de résister aux persécuteurs et encore moins de les dépouiller de leur puissance. — Si la résistance active, si une sentence de déposition ne peuvent avoir d'autre résultat que d'irriter le persécuteur, et d'accroître les maux et les dangers de l'Église, il est certain que dans ce cas il serait insensé d'y avoir recours. Mais lorsque l'effet de pareilles mesures doit être probablement de sauver la vie et la religion de tous ou du moins d'une grande partie des chrétiens d'une grande nation, dans ce cas l'Église est-elle obligée de s'abstenir et de laisser ses enfants dans cette alternative : *la mort ou l'apostasie*? Voilà la question.

Il est permis et même il est ordonné de fuir, tout

(1) Neque tamen propterea ultrò se neci objecturi Christi discipuli, etc. (Bossuet, dans la Défense de la Déclaration, etc.).

le monde l'avoue : or fuir, n'est-ce pas se soustraire à l'obéissance du prince et des magistrats persécuteurs, n'est-ce pas rompre le lien qui lie le sujet au souverain? Et si le pouvoir interdit la fuite? Est-ce que le premier attribut de la souveraineté n'est pas le droit d'empêcher les sujets d'abandonner leur patrie et de se soustraire aux charges communes de la société. La fuite est permise pourtant, elle est même conseillée, ordonnée, et voilà déjà un pouvoir indirect considérable sur le temporel reconnu à la puissance spirituelle, puisqu'elle peut en certains cas, par ses décisions, soustraire au pouvoir du gouvernement persécuteur, une partie de ses sujets, tous ceux qui écoutent la parole, qui reconnaissent l'autorité de l'Église. La fuite, dit-on, n'aura qu'un temps et finira avec la persécution. Soit. Lorsque l'Église, au moyen âge déliait ses enfants de leur devoir de fidélité envers les pouvoirs anti-chrétiens, à moins que tout espoir de les ramener ne fut perdu, cette clause était toujours sous-entendue : *jusqu'à ce que se corrigeant, il cessent d'opprimer la religion.* Par de telles sentences, l'Église suspendait le droit du pouvoir prévaricateur plutôt qu'elle ne l'en dépouillait. De ce que l'Église peut autoriser les fidèles à se soustraire par la fuite à la persécution, il ne suit pas, dit-on, qu'elle puisse déposer les

persécuteurs. — Il s'en suit, répondrons-nous, qu'elle peut les déposer indirectement, car par déposition indirecte, on n'entend pas autre chose que la perte du pouvoir par la soustraction du sujet sur lequel il s'exerce. Les textes de l'Écriture ci-dessus indiqués bien loin de rien prouver contre ce pouvoir indirect de l'Église sur les puissances temporelles le confirment donc, car tous ces textes supposent : *qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes;* qu'il faut mourir plutôt que de faire la volonté de l'homme contre la volonté de Dieu ; que le martyre pourtant n'est obligatoire que lorsqu'il n'y a aucun autre moyen juste et honnête d'éviter l'apostasie, et que c'est à l'Église et non pas aux gouvernements de nous dire en quels cas l'obéissance qu'ils réclament de nous est incompatible avec l'obéissance que nous devons à Dieu ; en quels cas, par quels moyens et jusqu'à quel point, il nous est permis de leur résister pour conserver en même temps la foi et la vie.

Le Seigneur a envoyé ses disciples comme des agneaux au milieu des loups : *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum* (1). On tire de ces paroles cette conclusion étrange que les pasteurs doivent permettre aux loups de manger les agneaux.

(1) Math., x, 16.

Et l'on veut que les loups soient les princes chrétiens. Nous soutenons, au contraire, que ces loups représentent les princes infidèles et que dans le christianisme les princes et les chefs des peuples sont des agneaux soumis comme les autres à la houlette du pasteur. Si les agneaux se transforment en loups, le devoir du pasteur est de les éloigner, de les séparer du troupeau par l'excommunication, de mettre le troupeau à l'abri de leurs dents c'est-à-dire de leur domination impie, et de la briser lorsque cela se peut faire utilement et sans exposer le troupeau à un plus grand mal.

On objecte cette autre parole: *Qui m'a constitué juge ou faiseur de partages entre vous* (1). Elles s'appliquerait à la question si on revendiquait pour la puissance spirituelle un droit temporel sur les choses temporelles. Mais le pouvoir dont il s'agit est tout spirituel et ne touche indirectement aux choses temporelles que par le rapport qu'elles ont avec les choses spirituelles. La charge des Vicaires de Jésus-Christ ne consiste certes pas à juger les différents relatifs aux biens terrestres et à vider les affaires mondaines, mais il n'en est pas

(1) Magister, dic fratri meo ut mecum dividat, hæreditatem. At ille dixit illi : homo quis me constituit judicem aut divisorem super vos? (Luc. XII, 13 et 14.)

moins vrai que les ministres de Jésus-Christ peuvent connaître incidemment de ces choses lorsque l'intérêt de la religion l'exige. Autrement, il faudrait dire que l'Apôtre n'a pas compris cet enseignement du Sauveur, puisque nous le voyons défendre aux chrétiens de plaider leurs procès devant les tribunaux des païens (1), et que l'Église avait également oublié cet enseignement, quand pendant les trois premiers siècles et même après l'époque des persécutions, elle chargeait les évêques de juger les causes temporelles des fidèles, mêmes laïques (2).

Un des textes que dans ces controverses on cite le plus souvent et avec le plus de complaisance est celui-ci : *Regnum meum non est de hoc mun-*

(1) Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos et non apud sanctos? An nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt? Et si in vobis judicabitur mundus, indigni estis qui de minimis judicetis? nescitis quoniam angelos judicabimus? Quanto magis sæcularia, etc., (1, ad Corinth., VI, 1, 2 et 3.)

(2) Nous avons déjà rapporté (t. I, p. 278) les paroles de saint Augustin se plaignant de l'occupation accablante que lui donnaient les causes temporelles qu'il avait chaque jour à juger et ajoutant : *constituit talibus causis ecclesiasticos Apostolus cognitores, in foro prohibens jurgare christianos* (Enar. in ps. 118, serm. 25).

do (1). Il suffit d'être chrétien pour confesser que si l'Église est *dans ce monde*, elle *n'est pas de ce monde*, que l'Église *est le royaume des cieux* (2); mais la question est de savoir si le royaume des cieux n'a pas sur les royaumes de la terre les droits que d'un côté on lui reconnaît, que de l'autre on lui conteste. Le pouvoir de déclarer dissous les liens qui engagent aux princes la fidélité de leurs sujets, lorsque ces liens devenus iniques cessent d'obliger la conscience, ce pouvoir est tout spirituel. Ce n'est pas plus un pouvoir mondain que celui en vertu duquel l'Église déclare dissous, nuls et sans valeur, par exemple, les contrats usuraires obligeant les fidèles, même par ses censures, à les tenir pour tels.

(1) Voyez notre premier volume, page 223 et suivantes, le Commentaire de saint Augustin sur ce texte.

(2) Sciendum nobis est, quod sæpe in sacro eloquio, regnum cœlorum præsentis temporis Ecclesia dicitur. (*Sancti Gregorii papæ homelia 12 in Evangelia.*) — « L'idée la plus générale de l'Évangile et des Pères est, par le royaume de Dieu, d'exprimer l'Église en tant qu'elle s'exerce et se purifie sur la terre, pour être glorifiée et parfaite dans le ciel. » (Bossuet: *Seconde instruction sur la Version du Nouveau-Testament, imprimée à Trévoux.* — *OEuvres*, tom. 4, p. 526, édit. de Versailles).

Ces paroles du Christ : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, prouvent qu'il n'a laissé à ses ministres aucun royaume temporel, mais elles prouvent également qu'il n'a laissé aucun royaume temporel aux simples fidèles. S'ensuit-il qu'aucun chrétien ne peut licitement posséder la puissance temporelle ? non assurément : si Jésus-Christ ne leur a pas laissé cette puissance, il ne leur a pas cependant interdit de l'avoir. Tertullien soutenait le contraire ; il croyait qu'en refusant d'être roi, d'avoir un royaume de ce monde, Jésus-Christ avait rejeté la puissance temporelle parmi les pompes du diable et défendu à tous les chrétiens de la posséder (1). On repousse cette conséquence ; de ce que l'Église est le royaume de Dieu, personne n'a l'absurdité de conclure que les chrétiens sujets de ce royaume spirituel ne peuvent pas occuper les royaumes temporels ; à plus forte raison n'en peut-on pas conclure que le gouvernement du royaume spirituel ne peut s'étendre sur le royaume temporel. Les royaumes de ce monde étant complètement distincts du royaume de Dieu, s'il ne répugne pas à l'Évangile qu'ils soient possédés par les sujets du royaume spirituel, comment concevoir qu'il répugne à l'Évangile de

(1) Tertull., de Idolatria, c. 7.

voir ces royaumes subordonnés à l'autorité chargée de gouverner le royaume spirituel. Ne s'ensuit-il pas, au contraire, qu'ils lui doivent être subordonnés, du moins quand ils sont renfermés dans les limites du royaume spirituel, c'est-à-dire quand au lieu d'être gouvernés par des infidèles, ils le sont par des chrétiens sujets en cette qualité de la puissance spirituelle?

Tout homme doit être soumis aux puissances les plus hautes : *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit;* mais la question est de savoir qu'elle est la plus sublime, la plus haute, la première des deux puissances, la spirituelle ou la temporelle. Par les puissances les plus hautes, l'Apôtre entend les puissances supérieures dans chaque ordre, soit spirituel soit temporel, et par toute âme, *omnis anima*, tout homme, laïque ou ecclésiastique, de telle sorte que chacun, quelle que soit sa dignité temporelle ou spirituelle, reconnaisse l'autorité placée dans son ordre au-dessus de lui. Ce précepte d'obéir aux puissances supérieures oblige donc tous les hommes; et de même que dans l'ordre temporel il y a divers degrés de dépendance et une hiérarchie de pouvoirs subordonnés les uns aux autres jusqu'au pouvoir souverain, lequel est subordonné à la puissance spirituelle, de même dans la hiérarchie clé-



ricale il y a divers degrés, de sorte que ni moine, ni prêtre, ni Apôtre, ni évangéliste, ni prophète, n'est exempt de dépendance dans cette hiérarchie et que tous sont soumis aux autorités supérieures, selon le degré qu'ils y occupent, jusqu'à l'autorité suprême qui dirige et gouverne toutes les autres. Tel est le sens naturel du texte, et c'est ainsi que l'entend saint Jean Chrysostôme, lorsqu'il dit : « L'Apôtre montre que ces choses sont comman- » dées à tous les hommes et aux prêtres et aux » moines aussi bien qu'aux séculiers. Il le déclare » dès ses premières paroles en disant : Que tout » homme, quel qu'il puisse être, fût-il Apôtre, » évangéliste ou prophète soit soumis aux puis- » sances supérieures. Car l'autorité de rang et » de condition étant presque toujours une source » de divisions et de combats, Dieu a fait plusieurs » autorités et plusieurs dépendances, par exemple » celle du mari sur la femme, du père sur le fils, » du vieillard sur le jeune homme, du maître sur » l'esclave, du prince sur le sujet, du précepteur » sur le disciple. Et comment vous étonneriez-vous » qu'il ait fait cela parmi les hommes lorsqu'il » l'a fait jusque dans notre corps. (1) » On voit donc

(1) Ostendit enim, quod ista imperentur omnibus, et sacerdotibus et monachis non tantum sœcularibus; id

combien est fausse l'interprétation d'après laquelle le mot *puissances supérieures* ne désignerait que les puissances temporelles, et d'où l'on conclut qu'elles sont indépendantes de toute autre puissance, que seules elles ont ce privilége, et que la hiérarchie spirituelle doit leur être soumise. L'Apôtre ne dit pas cela, l'Apôtre nous dit que chacun dans sa hiérarchie doit être soumis à l'autorité supérieure. Il s'ensuivra si l'on veut que dans l'ordre temporel les ministres de l'Église doivent être soumis à la puissance temporelle, mais dans tous les cas il s'ensuit aussi que, dans l'ordre spirituel, les rois doivent être soumis à l'autorité spirituelle, et cela suffit pour que les ministres de Dieu soient en droit d'agir contre les rois et de les ramener à

quod statim in exordio declarat cum dicit : Omnis anima potestatibus supereminentibus subdita sit, etiamsi apostolus sit, si evangelista, si propheta, si quisquis tandem fuerit. Quoniam enim honoris et conditionis æqualitas pugnas ac dissidia plerumque inducit, multos fecit principatus, multasque subjectiones, ut pote viri et uxoris suæ, filii et patris, senis et adolescentis, servi et liberi, principis et subditi, præceptoris ac discipuli. Et quid miraris quod in hominibus istud fecerit, quando idem et in nostro corpore fecerit (Joan. Chrysost., hom. 23, in cap. 13, epist. ad Rom.).

leur devoir quand ils méconnaissent l'autorité du pouvoir spirituel. L'Apôtre nous enseigne que les princes sont les ministres de Dieu, non pour le mal, mais pour le bien : *Principes non sunt timori boni operis sed mali... Dei minister est tibi in bonum* (1). Lors donc qu'ils nous commandent les choses pour lesquelles la souveraineté a été établie de Dieu, nous devons leur obéir, fussent-ils personnellement infidèles, méchants et impies; mais lorsque abusant de leur pouvoir, ils prétendent nous contraindre à offenser Dieu, à violer ses lois, et lorsque étant chrétiens ils refusent d'obéir à la puissance supérieure que Dieu a établie sur les choses spirituelles, ils perdent le caractère de ministres et de représentants de Dieu, et nous cessons d'être obligés par leurs commandements. Comment en effet pourraient-ils se prévaloir de l'autorité qu'ils tiennent de Dieu quand ils méprisent les lois de Dieu et font de leur puissance un instrument de ruine pour les âmes. A ceux donc qui nous opposent ce texte de l'Apôtre nous pouvons répondre ce que, au v[e] siècle, le Pape saint Symmaque répondait à l'empereur Anastase : « Il est écrit, di-
» rez-vous, peut-être, que nous devons être sou-
» mis à toute puissance. Nous reconnaisons, en ef-

(1) Ad Roman., XIII, 3 et 4.

» fet, selon leurs rangs, les puissances humaines, » tant que leurs volontés ne s'élèvent pas contre » Dieu. Du reste, si toute puissance est de Dieu, à » plus forte raison celle qui est préposée aux choses » divines. Déférez à Dieu en nous et nous déférerons à Dieu en vous. Mais si vous refusez de déférer à Dieu, vous ne pouvez user du privilége de » celui dont vous méprisez les droits (1). »

On doit rendre à César ce qui est à César : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo;* mais la question est de savoir quelles choses sont à César, quelles choses sont à Dieu, et si César lui-même, avec tout ce qui lui appartient, est à Dieu ou à Satan? Lorsque le Sauveur fit entendre aux Juifs cette parole, il répondait à la question qu'ils lui avaient posée en ces termes : est-il permis de payer le tribut à César, ou cela n'est-il pas permis : *Licet cen-*

(1) Fortasse dicturus es scriptum esse omni potestati nos subditos esse. Nos quidem potestates humanas, suo loco suscipimus donec contra Deum suas erigunt voluntates! Cœterum si omnis potestas a Deo est; magis ergo quæ rebus est præstituta divinis. Defer Deo in nobis et nos deferemus Deo in te. Cœterum si tu Deo non deferas, non potes ejus uti privilegio cujus jura contemnis (S. Symmachus, epistol. apologet. ad Anastasium imperatorem).

sum dare Cæsari an non (1)? « La doctrine d'un » certain Judas de Galilée était alors en faveur, » dit saint Jérôme, « et comptait beaucoup de sec- » tateurs... Elle enseignait, entre autres choses, » que d'après la loi on ne devait donner qu'à Dieu » seul le nom de Seigneur, et que ceux qui por- » taient les dîmes au temple ne devaient pas payer » de tribut à César. Cette hérésie avait pris un tel » développement qu'elle soulevait une grande par- » tie des pharisiens et du peuple, et c'est pour cela » que cette question fut soumise à Notre Seigneur : » *est-il permis de payer le tribut à César.* Le » Seigneur leur répondit avec prudence et cir- » conspection : rendez à César ce qui est à César, » et à Dieu ce qui est à Dieu (2). » Ces sectaires regardaient comme une chose contraire à la liberté du peuple de Dieu le gouvernement de princes étrangers, et non-seulement ils ne croyaient pas qu'on fût obligé de payer le tribut à César, ils soutenaient encore qu'il était illicite de le faire. Aussi les hérodiens et les pharisiens entre lesquels s'agitait cette controverse ne demandent pas si on est obligé, mais seulement s'il est licite de payer ce tribut. Détruisant leur erreur, et en même temps

(1) Math., XXII, 17.
(2) Hieronym. in c. 3, ad Titum, v. 1.

déjouant l'intention mauvaise qui les inspirait, car ils espéraient trouver dans sa réponse, quelle qu'elle fût, un moyen de le calomnier, soit auprès des partisans, soit auprès des ennemis de César, le Seigneur leur répond avec une prudence et une circonspection toute divine, *prudenter cauteque*, dit saint Jérôme, *rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*, leur enseignant par ces paroles, sans donner prise à leur méchanceté, que le tribut n'était ni illicite, ni contraire à la liberté du peuple de Dieu, comme l'enseignaient les pharisiens.

Qu'était le César à qui le Sauveur disait de payer le tribut? Il était idolâtre mais il n'était point persécuteur. Il n'empêchait nullement les Juifs de rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Si donc on doit tirer de ce texte une règle générale, ce sera celle-ci : Que lorsque le prince infidèle n'attaque pas la religion, on doit lui garder la fidélité et l'obéissance. Or, personne ne soutient le contraire. Parmi les enseignements du Christ il en est qui ne concernent qu'un état de choses particulier et dont on ne peut pas tirer des règles générales applicables à tous les temps et à tous les cas. Le Sauveur disait aux Juifs, par exemple, de faire tout ce que leur enseignaient les scribes et les pharisiens assis sur la chaire de Moïse. Qui en conclura que les Juifs de-

vaient suivre les enseignements de la synagogue, ou lorsqu'elle enseignait des erreurs contraires à la loi de Moyse, ou après que cette loi eût été abolie. Pareillement de ce que les Juifs devaient obéir à leur César, il ne suit pas que l'on doive obéir à tous les Césars en tout et toujours.

Du reste, que l'on doive rendre au prince, comme on doit rendre à chacun, ce qui lui est dû, c'est ce qu'il est impossible de ne pas reconnaître; mais il n'est pas aussi facile de déterminer quelles choses sont dues. Les temporelles, dira-t-on : cette réponse ne saurait suffire; d'abord nous vivons au sein du temps où rien n'apparaît qui ne soit temporel par quelque côté; en second lieu, César n'a pas dans tous les temps et dans tous les lieux des droits identiques; et enfin, si le don de telles ou telles choses temporelles devait, entre les mains du prince, tourner au détriment de la religion, de la piété, de la vertu, il ne serait permis à aucun prix, ni sous aucun prétexte de les lui donner. Dans les cas semblables, tout chrétien est tenu de mettre en pratique l'enseignement de saint Jean Chrysostôme qui, commentant le texte dont nous nous occupons, s'exprime ainsi : « Lorsque vous » entendez cette parole : *donnez à César les* » *choses qui sont à César*, comprenez bien que » Notre Seigneur parle seulement de ces choses

» qui ne peuvent apporter aucun dommage à la re-
» ligion, car les choses contraires à la religion
» ne sont pas le tribut de César, mais celui du
» Diable (1). »

Lors donc que la puissance temporelle prétend imposer des lois contraires aux lois de la religion, des lois dont le résultat serait de la détruire au sein d'un peuple, ou de la blesser grièvement, ou de la charger d'entraves, obéir ne serait pas rendre à César ce qui est à César, mais enlever à Dieu ce qui est à Dieu. Or, ce n'est ni à la puissance temporelle, ni aux peuples, ni aux particuliers, érigés en juges entre elle et la puissance spirituelle, mais à l'Église seule et à son chef suprême, qu'il appartient de décider si, en tel cas donné, l'obéissance aux lois temporelles est ou n'est pas obligatoire pour la conscience, est ou n'est pas permise par la religion, de sorte qu'en définitive c'est l'Église qui, dans les questions douteuses, nous apprend quelles choses sont à César et quelles choses sont à Dieu.

La puissance spirituelle n'a pas le droit d'ôter à César ce qui lui appartient, de lui enlever le pouvoir qu'il possède légitimement, personne ne nie cela. Mais on dit qu'elle a le droit de soustraire les sujets chrétiens à la domination des gouvernements

(1) Chrysost., in cap. 22 Matthaei.

illégitimes et de déclarer en quel cas des princes qui d'abord étaient légitimes ont ensuite cessé de l'être, de telle sorte que leurs sujets ne leur doivent plus la soumission et l'obéissance. La question se réduit donc à savoir si un gouvernement légitime peut devenir illégitime par l'abus qu'il fait de sa puissance. Or en quoi consiste la société civile, sinon dans l'honnêteté, la justice, la liberté des rapports entre les membres qui la composent et surtout dans la justice distributive protégeant les bons, châtiant les méchants, et dans l'observance des lois naturelles qui assurent aux peuples les biens et la vie et toutes les choses pour lesquelles la puissance temporelle est établie de Dieu. Si donc un prince infidèle possédant légitimement l'empire en abusait au point de détruire la justice et l'honnêteté, d'opprimer les bons et de les livrer aux passions des méchants, si par des lois iniques il faisait violence aux chrétiens et les contraignait à des choses défendues par la loi de Dieu; si un prince infidèle se conduisait ainsi, son gouvernement continuerait-il oui ou non d'être légitime? Et si au lieu d'être infidèle le prince est chrétien et se conduit de la même manière? si malgré l'obligation spéciale qui pèse sur lui de conserver la religion chrétienne dans son royaume, il fait tout pour la détruire, si par ses lois il impose la

violation des lois divines, sa légitimité subsiste-t-elle nonobstant ces prévarications ? Si en des cas semblables la légitimité ne se perd pas, pourra-t-on nous dire en quoi consiste un empire illégitime ? et s'il est possible d'en imaginer un assez impie, assez injuste, assez destructeur de la fin pour laquelle il fut institué, qui ne soit et ne demeure légitime dès qu'il a été acquis légitimement ? Et pourtant il est certain que les gouvernements sont établis de Dieu pour la conservation de la société et que par conséquent ils deviennent illégitimes lorsqu'ils détruisent le lien social qui consiste dans l'honnêteté des lois et dans l'administration de la justice. Que si on prétend faire consister la légitimité dans le droit que tel ou tel homme peut avoir à la possession du pouvoir, alors même qu'il en abuse au point de détruire la société, alors il faut dire que la société a été instituée pour les gouvernements, pour la satisfaction des mauvaises passions des gouvernants et que jusqu'à présent le genre humain s'est trompé en se figurant que le gouvernement était fait pour la société, pour conserver parmi les hommes l'honnêteté, la justice et les bonnes mœurs. Ceux qui le prétendent sont donc obligés de donner de la société civile et des gouvernements une définition toute nouvelle, et de croire, comme quelques-uns d'entre eux n'ont pas rougi de l'affir-

mer, que la société peut subsister sans religion, sans justice et sans mœurs. L'absurdité d'une telle conclusion est trop évidente pour qu'il soit nécessaire de la faire ressortir. Mais si les mœurs, la justice, la religion sont nécessaires à la société, le pouvoir qui les détruit est anti-social, c'est-à-dire illégitime. Il peut donc se présenter des cas où le pouvoir légitime a perdu son droit par l'abus qu'il en a fait, où César cesse d'être César, et où, par conséquent, l'Église peut nous dire; non-seulement: telles choses ne sont plus à César, mais encore: celui qui était César a cessé de l'être.

Il en est donc de ce texte comme des précédents, ils sont tous hors de la question, ou ils la résolvent en faveur de la puissance spirituelle. Du reste, les écrivains qui les allèguent peuvent les entendre comme il leur plaira et en tirer telles conséquences qu'ils voudront; nous leur dirons toujours : Incrédules, vous n'avez pas le droit d'invoquer l'Écriture; protestants, vous ne pouvez pas nous refuser le droit de l'entendre autrement que vous; catholiques, vous devez reconnaître que l'Église seule a le droit de fixer le sens de la parole de Dieu; l'Église n'adopte pas vos interprétations, permettez-nous de les rejeter.

Les objections tirées de la fausse interprétation des textes sacrés étant ainsi écartées, il nous reste

à montrer que la doctrine à laquelle on les oppose si vainement trouve elle-même dans la parole divine un fondement inébranlable. Nous n'alléguerons pas les divers passages de l'Écriture que quelques auteurs ont mis en avant dans cette controverse, et desquels il résulterait, s'ils étaient applicables à la question présente, que l'Église a reçu de Dieu sur les puissances temporelles un pouvoir de même ordre et de même nature que celui dont elles sont investies. L'Église, le Saint-Siége, peuvent avoir légitimement en vertu de tel ou tel titre humain des droits et des pouvoirs purement temporels, mais le pouvoir qui leur vient directement et immédiatement de Dieu est de tout autre nature et d'un ordre supérieur. Ce pouvoir est un : nous ne revendiquons pas pour la puissance spirituelle deux pouvoirs distincts, un pouvoir spirituel pour les choses spirituelles, et un pouvoir temporel pour maintenir dans l'ordre les puissances temporelles; nous disons, au contraire, qu'elle n'a en vertu de l'institution divine qu'un seul pouvoir, et que ce pouvoir est purement spirituel, qu'il n'a été donné de Dieu à son Église et que l'Église ne l'exerce que pour une fin spirituelle, le salut des âmes. Nous ajoutons, et c'est là qu'est toute la controverse : Ce pouvoir s'étend indirectement aux choses temporelles, en tant qu'elles sont ou un moyen ou un

obstacle à cette fin spirituelle, car le devoir de l'Église est d'assurer à ses enfants les moyens même temporels nécessaires à leur salut, et d'éloigner d'eux, autant que cela dépend d'elle, les obstacles même temporels qui le compromettraient.

Voilà en quoi consiste le pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles, et cela expliqué, il est aisé de voir que ce pouvoir est renfermé dans le pouvoir des clés donné par le Christ, spécialement et principalement à saint Pierre, puis aux autres Apôtres.

On a prétendu restreindre le pouvoir des clés à la rémission des péchés, c'est là une grave erreur contre laquelle proteste toute la tradition. Sans doute le pouvoir de remettre et de retenir les péchés découle du pouvoir des clés, tous les catholiques l'affirment avec le concile de Trente, mais le pouvoir des clés ne consiste pas uniquement en cela, car les clés comme nous l'apprennent Isaïe et saint Jean (1), et comme l'enseignent non-seulement les théologiens catholiques (2), mais en-

(1) Isaias, XXII, 22; Apocal., III, 17.

(2) Claves summam potestatem significant. (Maldonat., Estius, Menochius, etc., in c. 16 Mathæi, v. 19.)

core les commentateurs protestants (1), sont le symbole de l'autorité et de la puissance. Il comprend non-seulement le pouvoir d'absoudre ou de retenir les péchés dans le for secret et sacramentel, mais encore tous les actes de la puissance législative et coercitive que l'Église peut exercer dans le for extérieur et qui se rapportent au régime spirituel des chrétiens, et à leur salut éternel. C'est en vertu de ce pouvoir que les prélats de l'Église et principalement le successeur de saint Pierre imposent des censures, des pénitences, des préceptes, ou rompent ces liens ainsi que les liens contractés par les vœux et les serments, en accordant des absolutions, des commutations, des dispenses. C'est encore de ce pouvoir des clés, de ce pouvoir de lier et de délier que découle le pouvoir qu'exerce l'Église, maîtresse de la doctrine, de prescrire aux fidèles ce qu'ils doivent faire, ce qu'ils doivent éviter pour assurer leur salut. Tel est l'enseignement commun des théologiens catholiques de tous les temps et de toutes les nations. Or, si en vertu du pouvoir des clés, la puissance spirituelle a le pouvoir de lier et de délier, de déterminer ce qui est

(1) Traditio clavium symbolum est potestatis et auctoritatis collatæ. (Joannes Camero, in c. 10 Mathæi. — Synops. criticorum, etc., IV, in c. 16 Mathæi.)

juste et ce qui est injuste, licite ou illicite, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour obtenir le salut, n'a-t-elle pas, par là même, le pouvoir d'apprendre aux chrétiens quelles sont leurs obligations envers la puissance temporelle; de leur dire jusqu'où vont ces obligations, de les leur rappeler quand ils les oublient, de les déclarer éteintes si une cause quelconque vient à les faire cesser, de décider les doutes, les cas de conscience, que dans la pratique font naître perpétuellement, sur ce point comme sur tous les autres, les vicissitudes des choses humaines?

Le pouvoir indirect sur le temporel résulte avec non moins d'évidence de la forme que le Seigneur a donnée à son Église, voulant qu'elle fût comme un troupeau conduit par ses pasteurs et que les pasteurs eussent le privilége de la nourrir de la parole divine, de la régir avec autorité, de la diriger dans les voies du salut. Le Christ a donné ce pouvoir principalement à saint Pierre et dans sa personne à ses successeurs les Pontifes romains : *Dicit ei pasce agnos meos... iterum... dicit ei : pasce agnos meos... tertio... dixit ei : pasce oves meas* (1). « Seul entre tous les hommes, Pierre est élu pour » être préposé à la vocation de tous les peuples,

(1) Joan, XXI, 15, 16, 17.

» à tous les Apôtres, à tous les Pères de l'Église.
» Ainsi, bien que dans le peuple de Dieu il y ait
» beaucoup de prêtres et beaucoup de pasteurs, ce-
» pendant Pierre les gouverne tous par son autorité
» propre comme le Christ les régit tous par son auto-
» rité suprême. La clémence divine a accordé à cet
» homme un grand et admirable partage de sa puis-
» sance, et si elle a voulu que les autres princes de
» l'Eglise eussent quelque chose en commun avec lui,
» elle n'a jamais donné que par lui ce qu'elle n'a pas
» refusé aux autres(1). A divers pasteurs sont assi-
» gnés divers troupaux, mais à toi, successeur de
» Pierre, sont confiés tous les troupaux, ne faisant
» plus ainsi qu'un seul bercail pour un seul pasteur.
» Tu es le pasteur commun non-seulement des bre-
» bis, mais encore de tous les pasteurs. Comment
» le prouverai-je ? par la parole du Seigneur. A
» qui, je ne dis pas entre les évêques, je dis entre
» les Apôtres, le Seigneur a-t-il confié d'une ma-
» nière aussi absolue, aussi exempte de toute reserve
» ou exception, toutes ses brebis ? *Si tu m'aimes*
» *Pierre, pais mes brebis*. Lesquelles ? les peuples
» de telle ville, de telle contrée, de tel royaume ?
» *Mes brebis*, dit-il. Qui ne voit qu'il n'en a pas

(1) S. Léon-le-Grand, serm. 3. De assumpt. sua ad pontificatum.

» désigné seulement quelques-unes, mais qu'il les » lui a données toutes. Rien n'est excepté quand » rien n'est distingué (1). »

Les rois et les chefs d'État sont-ils du nombre des brebis que le Seigneur a confiées à saint Pierre? C'est demander s'ils sont chrétiens, car tous les catholiques proclament comme un article de foi qu'il n'y a pas de chrétien qui ne soit soumis à la puissance spirituelle du chef de l'Église. Les rois et les princes chrétiens occupent sans doute aux yeux de l'Église un rang à part au-dessus des autres fidèles, et c'est pour cela que le jugement des causes religieuses qui les concernent est réservé au souverain Pontife, ainsi que l'usage des armes spirituelles quand ils réduisent l'Église à la nécessité de les tourner contre eux. Mais cela même prouve que dans l'ordre spirituel, ils sont, malgré leur élévation, soumis à sa puissance. Tout catholique le reconnaît, et la seule question à éclaircir est de savoir si cette puissance spirituelle, dont ils sont les sujets, dans l'ordre spirituel, agissant pour une fin également toute spirituelle, peut indirectement atteindre leur pouvoir temporel, ou en d'autres termes, si les actes spirituels qu'elle a le droit d'exercer contre eux, peuvent avoir pour effet de les

(1) St Bernard, lib 2. De considerat. ad Eugen. pont.

priver de ce pouvoir, en tout ou en partie, bien qu'elle ne puisse pas les en dépouiller directement.

On convient que la puissance spirituelle peut frapper d'excommunication les princes impies et hérétiques, les séparer de la communion des fidèles, leur interdire toute participation aux choses sacrées; mais on ajoute que c'est là tout ce que peut l'Église même contre les princes apostats et persécuteurs; et l'on nie qu'il puisse s'en suivre aucun effet dans l'ordre temporel. Pour le prouver, on établit que l'excommunication n'implique pas nécessairement pour ceux qui l'encourent la séparation de la société civile, et qu'elle n'emporte pas par elle-même la privation des biens de ce monde. Cela est très vrai, mais ne démontre nullement ce qu'il faut démontrer. Si l'excommunication, qui est un acte propre et direct de la puissance spirituelle, avait pour effet nécessaire de séparer de la société civile les excommuniés et de les priver de leurs biens et droits temporels, il s'ensuivrait que l'Église a un pouvoir direct sur le temporel des rois, et qu'elle peut les déposer directement; or ce n'est pas ce que nous prétendons. Pour que le pouvoir indirect, le seul dont il s'agisse ici, subsiste, il suffit que l'excommunication ou tout autre acte de la puissance spirituelle, puisse avoir pour conséquence indirecte la déposition du prince en-

nemi de l'Église. C'est ce que Jean de Paris, un des plus fougueux défenseurs du pouvoir des princes, indiquait en disant : « lorsque le roi devient hérétique ou incorrigible, le Pape peut excommunier les sujets qui lui prêteraient obéissance, et de la sorte, le roi serait déposé indirectement par le Pape. » Mais, expliquons d'une manière plus précise en quoi consiste l'usage de ce pouvoir indirect. Le Pape, je suppose, pour cause de religion, délie ou déclare déliés du serment ou du devoir de fidélité et d'obéissance, les sujets de tel ou tel gouvernement. Nous soutenons qu'un tel acte est purement spirituel, et qu'il procède directement de la puissance toute spirituelle de lier et de délier, accordée aux pasteurs de l'Église, afin qu'ils en usent quand l'exigent le salut des fidèles et le bien de la religion. Cet acte direct de la puissance spirituelle a ce résultat, que les peuples se retirant du prince, celui-ci se trouve dépouillé de son pouvoir, bien que la puissance spirituelle ne le lui ait pas ôté directement. C'est là ce que nous appelons le pouvoir indirect. Or, que l'acte de délier du serment ou du devoir de fidélité soit un acte direct de la puissance spirituelle, qui pourrait le nier ? à moins de soutenir pareillement que les liens de la conscience, résultant du serment, du vœu, de toute obligation chrétienne ne sont pas des liens spiri-

tuels, des liens que peut seule rompre une puissance spirituelle. Le lien qui unit et soumet le sujet au pouvoir temporel, est un lien spirituel, on l'avoue ; on reconnaît de plus, qu'à la puissance spirituelle seule appartient le droit de délier des liens spirituels; mais on ajoute qu'elle ne peut délier de celui-là, attendu, dit-on, qu'il est excepté de la loi commune, et que Dieu n'a pas voulu donner à son Église le pouvoir de le rompre. La raison sur laquelle on fonde cette exception prétendue, est que le Sauveur n'a pas laissé à ses ministres sur la terre le pouvoir de dépouiller les hommes des biens de ce monde. Cela est vrai, si on l'entend de la privation directe de ces biens, mais cela est absolument faux, si on l'entend de la privation indirecte telle qu'elle peut avoir lieu par suite de la connexion qu'ont souvent les choses temporelles avec les choses spirituelles. L'Église ne peut donc dépouiller personne de la possession juste et légitime des choses temporelles; qui le conteste ? Mais l'Église ne peut-elle pas faire tous les actes que requiert le ministère spirituel, alors même que ces actes ont indirectement pour conséquence de faire perdre à telles ou telles personnes une possession devenue injuste et illégitime ? Telle est la question. Un prince apostat persécute la religion, et, usant de sa puissance pour contraindre ses sujets à violer les lois

de Dieu, met une foule d'âmes en péril d'apostasie. L'Église pour les sauver défend, sous peine d'encourir ses censures, de prêter obéissance au persécuteur, ou par tout autre acte de sa puissance spirituelle, elle délie et absout ses sujets du devoir de fidélité. Les sujets obéissent à l'Église, et le prince se trouve ainsi dépouillé de son pouvoir temporel, par suite de l'acte spirituel opéré non sur lui directement, mais sur ses sujets. Voilà un exemple du pouvoir indirect. Or, peut-on nier que la soumission d'un peuple au prince qui persécute la religion, n'expose le salut des âmes, et ne erait-il pas étrange que l'Église n'eût pas le droit de mettre obstacle à ce péril, et qu'il ne lui fût pas permis de soustraire ses enfants à la domination du souverain impie, quand elle peut le faire, et qu'elle a toute raison de croire ce moyen efficace. Le lien de l'obéissance à la puissance temporelle est-il tellement sacré, qu'il ne puisse jamais être rompu, et pas même lorsqu'il entraîne le péril de la damnation, lorsque le rompre est manifestement le seul moyen de salut pour un grand nombre d'hommes.

On objecte que si la puissance spirituelle a le pouvoir de délier les sujets de l'obéissance due au prince persécuteur, elle aura de même celui de les délier lorsque le prince, ou par ses mauvais exemples, ou

par des lois injustes, ou par d'autres moyens, les porterait à violer un précepte divin quelconque, car, dit-on, en pareil cas le danger que courent les âmes n'est pas moindre que dans l'hypothèse d'une persécution ouverte et déclarée. Or, ajoute-t-on, il s'ensuivrait que l'Église a le droit de déposer les princes chrétiens indirectement, non-seulement pour cause de religion, mais encore pour cause de toute offense à Dieu. Nous répondrons en premier lieu, que lorsque le prince n'est ni apostat, ni persécuteur, l'Église a d'autres moyens de remédier au mal qu'il fait, puisqu'elle peut user contre lui de l'arme de l'excommunication afin de l'obliger à se repentir et à se corriger. Mais lorsque le prince est apostat, rebelle à l'autorité de l'Église et méprise ses censures, ces moyens directs deviennent impuissants et il ne reste à l'Église de ressource que dans l'usage des moyens indirects, qui consistent ou à délier les sujets de l'obligation de demeurer fidèles, ou à leur défendre sous peine d'excommunication de tenir désormais le persécuteur pour légitime souverain. En second lieu, si la dépravation du prince est telle que le salut des âmes en soit mis en péril, et si alors les censures de l'Église ne suffisent pas pour le faire rentrer dans l'ordre et pour garantir les âmes, dans ce cas, comme dans celui de l'apostasie et de la persécu-

tion, l'Église peut avoir recours au pouvoir indirect.

Il faut de plus remarquer que l'Église, en ces occasions, doit veiller au salut du prince aussi bien qu'au salut de ses sujets, et que par conséquent si elle juge nécessaire ou utile au bien spirituel du prince de le frapper lui-même au lieu de frapper ses sujets par un acte direct de sa puissance spirituelle, elle le peut et le doit, alors même que cet acte aurait pour conséquence nécessaire de priver le prince de son pouvoir temporel. C'est ainsi que l'Église soumettait autrefois à la pénitence publique les rois eux-mêmes, quoique la pénitence publique eût pour résultat de les rendre inhabiles à l'exercice de la puissance royale et qu'ils la perdissent en revêtant l'habit de pénitent (1).

Le pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles s'exerce donc de deux manières ou par un acte spirituel qui, frappant directement les sujets, les dégage des liens spirituels par lesquels ils étaient retenus dans la soumission et l'obéissance, acte qui a pour conséquence de dépouiller de son pouvoir le prince pré-

(1) Nous prouverons dans le chapitre suivant que telle fut pendant plusieurs siècles la discipline de l'Église.

varicateur ; ou bien par un acte spirituel qui frappant directement le prince lui-même le soumet à une peine spirituelle dont l'effet est de le rendre incapable de la souveraineté. L'Église a employé tour à tour l'un et l'autre mode et les puissances temporelles, comme nous le verrons, se sont soumises à l'un et à l'autre. Or, ce que l'Église a fait, ce qu'elle a pratiqué pendant des siècles, comment des catholiques osent-ils prétendre qu'elle n'avait pas le droit de le faire? Ce droit elle ne peut pas toujours l'exercer, cela est manifeste ; l'Église pouvait-elle songer, par exemple, à soumettre à la pénitence publique les empereurs païens? et si une nation n'est pas catholique, si elle ne reconnaît pas dans l'Église le pouvoir de lier et de délier que lui a donné le Sauveur, le but de l'acte qui délie pourrait-il être atteint. Toutes les objections tirées des temps et des lieux où l'Église se trouvait manifestement dans l'impossibilité d'exercer efficacement son pouvoir indirect sur le temporel tombent donc d'elles-mêmes, et pour montrer qu'elle a réellement ce pouvoir, il suffit de faire voir qu'elle en a usé, contre les gouvernements dont les prévarications rendaient nécessaire un tel exercice de sa puissance, aux époques et chez les nations où elle pouvait le faire utilement pour le bien spirituel des rois et des peuples.

Ce pouvoir, la puissance spirituelle le tient de Dieu; il est clairement renfermé: 1° dans les paroles divines qui instituent le Vicaire de Jésus Christ pasteur de tous les chrétiens, qui les soumettent tous à son pouvoir, les grands et les souverains, comme les petits et les derniers du peuple; et 2° dans ces autres paroles qui conférant au pasteur suprême le droit de tout lier et de tout délier, n'en exceptent rien : *Tibi dabo claves regni cœlorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis* (1).

CHAPITRE II.

La pratique de l'Église.

« La pratique de l'Église a la plus grande auto»rité et en toutes choses on doit la prendre pour »règle, car c'est de l'Église que la doctrine des »docteurs catholiques tire son autorité; on doit »donc s'en tenir à l'autorité de l'Église plutôt qu'à »l'autorité d'Augustin, de Jérôme ou de tout autre

(1) Mathæi, xvi, 19.

»docteur (1). » Or, l'Église a exercé le pouvoir indirect sur le temporel, ce pouvoir lui appartient donc légitimement. A cet argument on a coutume de répondre que le pouvoir indirect sur le temporel n'a été exercé par l'Église que pendant un certain laps de temps, de saint Grégoire VII à Sixte-Quint. Mais cette assertion dans sa généralité est manifestement fausse : à toutes les époques et dans tous les pays l'Église a exercé un pouvoir considérable sur le temporel, et il est même impossible qu'elle subsiste quelque part sans y mettre ce pouvoir en action, puisque les lois spirituelles qu'elle impose règlent tous les actes de la vie humaine. On distingue donc entre le temporel en général et ce qu'on appelle le temporel des rois, et l'objection prend cette forme : « Si partout et toujours l'Église obligea les chrétiens de conformer à la loi de Dieu leur vie temporelle, elle ne prétendit pourtant imposer cette obligation aux dépositaires de la puis-

(1) Maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ simper est in omnibus æmulanda : quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet ; unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. (Sanc. Thom., Summ. theol., 22,9,10., art. 12, in c.)

sance temporelle qu'à certaines époques et dans certains pays. » Mais qui oserait proférer un pareil blasphème et accuser l'Église d'avoir jamais dispensé les rois du devoir d'employer leur puissance pour le bien et contre le mal ? Il faut donc diminuer encore l'objection et convenir que les rois sont obligés, comme les simples fidèles, d'user en chrétiens des biens temporels qu'ils tiennent de Dieu et du plus grand de ces biens, de la puissance royale, non moins que des autres ; il faut avouer par conséquent que l'Église exerce sur cette puissance un pouvoir réel, car avoir le droit de régler l'usage d'une force, c'est avoir autorité sur elle. En quoi donc ferons-nous consister l'indépendance absolue de la puissance temporelle ? uniquement en ce que les princes qui en abusent ne peuvent pour aucune raison, pour aucun crime en être dépouillés et que l'Église n'aura jamais le droit de les déclarer déchus. Mais alors ce n'est pas la puissance temporelle qui est indépendante de la puissance spirituelle, puisqu'au contraire on avoue que régulièrement elle doit être réglée par elle, ce seront seulement les dépositaires de cette puissance qui pourront en abuser jusqu'à la détruire sans que jamais l'Église ait le droit de les en empêcher. L'argument que nous examinons se réduit donc en définitive à ceci : l'Église s'est toujours servi du pouvoir indirect, mais

elle n'en a fait usage pour déposer les rois prévaricateurs que pendant cinq à six siècles; donc ce pouvoir ne lui appartient pas, ou s'il lui appartient, il ne va pas du moins jusqu'au droit de juger les rois et de les déposer. Nous disons au contraire : l'Église a toujours usé de ce pouvoir, donc ce pouvoir lui appartient. A certaines époques l'Église l'a poussé jusqu'au jugement et à la déposition des rois indignes, donc ce pouvoir va jusque-là, et l'Église pourra en faire de nouveau un semblable usage lorsque les prévarications des dépositaires de la puissance temporelle le rendront nécessaire et que les circonstances le rendront utile au bien spirituel de la société chrétienne. Pour que l'Église use de ce pouvoir dans toute son étendue quatre conditions sont nécessaires : 1° que les rois ou gouvernements qu'il s'agit de juger soient soumis à sa juridiction, c'est-à-dire qu'ils soient chrétiens, car l'Église ne juge pas ceux qui sont hors de son sein; 2° qu'ils aient commis des crimes dignes d'une telle peine, car toutes les prévarications des rois ne méritent pas la déposition ; 3° que l'Église ait sur les peuples l'autorité de fait suffisante pour assurer l'exécution de ses sentences, car la sagesse ne permet pas de faire d'un tel droit un usage inutile et que cette inutilité même peut rendre dangereux ; 4° que le résultat probable, sinon morale-

ment certain, soit le bien spirituel des âmes soumises à la puissance prévaricatrice, car ce pouvoir n'a été donné à l'Église que pour mieux assurer le salut des âmes, et elle irait directement contre son but en l'exerçant dans les temps et les circonstances où il ne peut être pour la plupart des hommes qu'une pierre d'achoppement et de scandale.

Toutes les fois que les quatre conditions que nous venons d'énumérer se sont trouvées réunies l'Église a usé de son pouvoir, et si elle n'en a usé dans toute sa plénitude, comme on le prétend, que pendant une période de plusieurs siècles, c'est que les quatre conditions ne se sont rencontrées que dans le cours de ces siècles-là. Que l'on examine successivement les divers moments de l'histoire de l'Église antérieure et postérieure, et l'on trouvera toujours, ou que les rois et les nations vivaient en dehors de l'Église, ou que les rois ennemis de l'Église ne la persécutaient pas cependant au point de mériter le châtiment extrême de la déposition, ou que l'Église n'était pas assez forte pour leur arracher leur puissance, ou du moins qu'elle n'aurait pu le faire sans s'exposer à des maux plus grands que ceux dont elle avait à gémir.

Pour justifier sa révolte contre l'Église l'anglicanisme a inventé cet argument. Il faut prendre la tradition tout entière du premier au dernier anneau;

ce que nous trouvons constamment enseigné à toutes les époques sans exception, nous l'acceptons comme la vérité, ce qui n'a été enseigné qu'à certaines époques, nous le rejetons comme douteux ; or nous ne voyons pas clairement que pendant les trois premiers siècles on ait cru et professé explicitement tout ce que l'on croit et professe explicitement aujourd'hui dans l'Église romaine, et nous nous séparons d'elle sur tous les points où il ne nous est pas prouvé que son enseignement soit identique à celui de l'Église primitive. —Le gallicanisme tient le même langage : que l'Église ait pendant des siècles exercé sur les rois son pouvoir indirect, il ne le conteste pas, bien loin de là il le constate, mais cela lui importe peu, si on ne lui montre ce pouvoir exercé par l'Église à toutes les époques et surtout à l'époque primitive, c'est-à-dire à l'époque où l'exercice d'un tel pouvoir était matériellement impossible.

On répond à l'anglicanisme que l'Église est une autorité toujours vivante, ayant aujourd'hui comme elle l'avait hier le droit d'enseigner. Qu'elle est seule dépositaire légitime et interprète infaillible de la tradition aussi bien que de l'Écriture, que nul n'a le droit de la juger d'après les interprétations que dans l'orgueil de son jugement privé il fait de l'une ou de l'autre. Que la tradition comme

l'Écriture a des points obscurs sur lesquels l'Église seule peut porter la lumière. Que l'unité de doctrine d'un bout de la tradition à l'autre est très certainement un des caractères essentiels de la vérité, mais que cette unité n'est point une unité matérielle et morte, qu'elle est spirituelle et vivante, se développant comme tout ce qui a vie et revêtant des formes multiples et diverses, produisant des fruits abondants et nouveaux dans tous les pays et dans tous les âges. Que par conséquent il suffit pour justifier un point de doctrine, de montrer qu'il n'est point en contradiction avec les autres points, de faire voir qu'il s'y trouve implicitement renfermé comme le fruit dans la racine de l'arbre, comme la conséquence dans le principe, et que cette preuve est faite dès que l'Église a parlé, car l'Église infaillible ne peut pas se mettre en contradiction avec elle-même, enseigner aujourd'hui le contraire de ce qu'elle enseignait hier, imposer à la foi de ses enfants une autre doctrine que celle de Jésus-Christ.

Nous répondons de même au gallicanisme : L'action de l'Église est toujours légitime et sainte ; elle ne peut pas plus faire le mal qu'elle ne peut enseigner l'erreur. Pour prouver qu'un droit lui appartient il suffit donc de montrer qu'incontestablement elle l'a exercé à certaines époques de son existence

terrestre, comme pour prouver qu'un dogme appartient à sa doctrine il suffira de prouver qu'elle l'enseigne aujourd'hui ou qu'elle l'a enseigné en certaines occasions. Un catholique n'est pas admis à prétendre qu'il y a contradiction dans l'enseignement de l'Église, car c'est un article de notre foi que l'Église ne se contredit point. Il n'est pas admis non plus à argumenter des obscurités ou même du silence de la tradition primitive, dans les monuments qui nous en sont restés, sur certains points plus clairement et plus explicitement définis dans les temps postérieurs et quand les enseignements opposés de l'hérésie l'ont rendu nécessaire. Par cela seul qu'il est catholique il est obligé de croire que ces développements, ces expressions plus nettes de la doctrine, étaient implicitement contenus dans les principes et dans les formules proclamés dès les premiers temps. Semblablement un catholique ne saurait être admis à accuser l'Église de contradiction dans sa conduite, car l'Église demeure fidèle à Dieu et à elle-même aussi bien dans ses actes que dans ses enseignements, et ses actes sont même l'enseignement le plus puissant et le plus efficace. Un catholique ne peut pas non plus être admis à argumenter contre les actes de l'Église à certaines époques, de l'absence d'actes identiques aux époques antérieures ou pos-

térieures, quand les circonstances des temps et des lieux rendaient de tels actes ou impossibles, ou inutiles ou dangereux. Par cela seul qu'il est catholique il doit croire qu'il y a harmonie dans la conduite de l'Église et que les développements, l'extension qu'a pris son action dans certaines contrées, à certains moments de son histoire, ne furent que des applications nouvelles du droit en vertu duquel elle avait agi en d'autres temps, ou en d'autres lieux, d'une manière moins étendue ou moins éclatante à raison des obstacles qui lui étaient opposés.

Les monuments historiques attestent, et du reste bien loin de le nier ses ennemis le constatent eux-mêmes pour lui en faire un crime, que pendant plusieurs siècles l'Église a exercé sur les puissances temporelles catholiques un pouvoir indirect qui allait jusqu'à faire perdre le pouvoir aux rois coupables de s'être mis en révolte ouverte contre elle. Pour justifier ce fait aux yeux des catholiques, il suffit de montrer qu'il fut bien réellement l'œuvre de l'Église. Et pour établir que ce fait n'a pas été dans la conduite de l'Église une anomalie, une violation de ses propres principes, comme le disent ses ennemis, il n'est point nécessaire, ainsi qu'ils le prétendent, de trouver à toutes les époques de son histoire des faits identiques, mais il suffit de

faire voir d'abord que rien dans sa doctrine, dans les principes qu'elle a constamment toujours et partout proclamés, n'autorise à condamner de tels actes, et en second lieu que dans tous les temps elle a agi d'après les principes qui les justifient. Il suffit en un mot de prouver que ces actes ne furent en réalité qu'une application nouvelle appropriée à des temps nouveaux, de principes toujours maintenus et déjà appliqués, quoique d'une manière différente, dans les temps anciens. Or l'histoire nous montre l'Église exerçant un pouvoir indirect sur le temporel à toutes les époques. De sorte qu'entre ce pouvoir tel qu'elle l'exerça dans sa plénitude au moyen âge, et ce pouvoir tel qu'elle l'exerça en son germe pendant les trois premiers siècles, il n'y a en réalité de différence que celle du plus au moins, l'action de l'Église au temps où les nations reconnaissaient sa souveraineté n'étant que le développement naturel et légitime de l'action commencée à l'époque des persécutions.

La grandeur temporelle et apparente de l'Église a diminué depuis trois siècles, les nations ont cessé de lui obéir comme nations et elle n'exerce plus au même degré que dans les siècles antérieurs son pouvoir indirect sur le temporel, mais elle l'exerce encore cependant quoiqu'à un degré moindre. Nous sommes dans l'ère des concordats, or qu'est-ce

qu'un concordat sinon un traité par lequel la puissance temporelle s'oblige à accepter, moyennant certaines conditions consenties par l'Église et jusqu'à certaines limites, l'action de l'Église dans l'ordre temporel. La grandeur temporelle de l'Église peut diminuer encore, ce n'est pas seulement pour son berceau que la persécution lui a été prédite, elle peut redescendre aux catacombes, mais alors, comme en ses premiers temps, elle agira incessamment sur les sociétés temporelles jusqu'à ce qu'elle les ait de nouveau converties et rendues catholiques, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle leur ait imposé des lois temporelles en harmonie avec la loi spirituelle, jusqu'à ce qu'elle ait amené leurs gouvernements à gouverner chrétiennement.

Nous avons déjà vu (1) combien fut énergique, puissante, efficace l'action de l'Église sur le temporel dans sa lutte de trois siècles contre la société païenne. Nous ne voulons pas revenir sur ce sujet; ajoutons deux mots seulement. L'Église avait à convertir le monde païen et ses empereurs idolâtres; elle n'avait ni à les juger ni à les châtier, ils étaient en dehors de sa juridiction. Elle ne pouvait donc songer à les déposer, et d'ailleurs de quoi cela lui eût-il servi? Déposer un empereur c'est lui ôter

(1) Vol. 1, liv. III, ch. 3, p. 262 et suivantes.

l'obéissance de ses sujets ? Les populations païennes auraient-elles reconnu la validité de ses sentences? — L'Église, dit-on, pouvait du moins ôter aux persécuteurs l'obéissance de leurs sujets chrétiens ; elle ne le fit pas. — L'Église le fit autant que le comportait la situation du monde, autant qu'il était nécessaire et possible de le faire alors ; nous l'avons démontré. Ordonner aux chrétiens de subir le martyre plutôt que d'obéir aux lois d'un empereur, n'est-ce pas les soustraire à son obéissance ? Quel effet plus grand eût produit en ce temps-là une sentence de déposition ? eût-elle eu la vertu d'arrêter la persécution ? Elle l'eût ravivée au contraire. Puis comment aurait pu s'accomplir un tel acte ? Il faut se rappeler que les simples fidèles ne sont juges ni de la nature, ni de l'étendue, ni de la durée de leurs obligations envers la puissance temporelle ; ils ne peuvent se délier eux-mêmes, il faut qu'une autorité supérieure, que la puissance spirituelle les délie. Jamais les défenseurs des doctrines romaines n'ont adopté cette doctrine des protestants, qu'il est permis aux sujets de se soulever contre les gouvernements ou de leur refuser l'obéissance dans les choses civiles, pour cause de religion. En admettant que les chrétiens dans les premiers siècles eussent, ce qu'ils n'avaient pas, des magistrats, des chefs civils et militaires

de leur communion, il ne leur aurait pas été permis pour cela de prendre les armes contre les princes persécuteurs, car il n'est pas permis aux magistrats ou aux chefs inférieurs de se soustraire à l'obéissance du magistrat ou du chef suprême et d'employer contre lui la partie de la puissance publique qui leur est confiée, sous prétexte des injustices de ce supérieur. Les docteurs protestants ont pu soutenir le contraire (1); mais sur ce point comme sur tant d'autres, leur doctrine est unanimement repoussée par les catholiques. Remarquons, en second lieu, que tel ou tel évêque particulier ne pouvait pas prendre une mesure d'une telle gravité. Dans un royaume de médiocre étendue, elle ne pourrait l'être que par les évêques de tout le royaume, réunis en concile. Or, dans le cas que nous examinons, il s'agissait du plus grand empire de la terre, de l'empire romain; une pareille décision n'aurait pu être prise que par l'autorité du souverain Pontife, assisté d'un nombre considérable d'évêques, afin que la chose se fît d'un commun consentement et fût aisément connue de toute l'Église. Or, nous le demandons, comment

(1) Voyez, par exemple, Pierre-Martyr, sur le chapitre 3 du livre des Juges, ou Parée sur le chap. 13 de l'Épitre aux Romains.

dans les premiers siècles les Papes retirés au fond des catacombes, auraient-ils pu réunir les évêques et tenir avec eux de pareilles délibérations? Aucun ultramontain n'imagina jamais que le Pape lui-même pût en venir à ces moyens extrêmes sans avoir mûrement examiné quelles en seront les conséquences probables et sans avoir d'abord averti, exhorté les princes prévaricateurs, sans les avoir fait citer et entendre; quiconque se figure que tout cela était possible dans les premiers siècles, prouve simplement sa complète ignorance de l'histoire chrétienne. Nous avons du reste déjà établi, d'une part, que les chrétiens à cette première époque ne disposaient pas de forces matérielles assez grandes, qu'ils n'avaient ni l'organisation politique, ni les moyens militaires suffisants pour faire la guerre aux empereurs; et d'autre part, que cependant l'Église usa sans relâche et avec une énergie incomparable de sa puissance spirituelle pour réformer, dans toutes ses parties, pour refaire jusque dans ses fondements la société temporelle. Nous avons fait voir notamment que l'Église interdisait alors aux fidèles toutes les fonctions publiques, soit civiles, soit militaires; qu'elle leur défendait de porter leurs causes temporelles devant les tribunaux de la société païenne et qu'elle leur donnait des juges pris en dehors de cette so-

ciété, dans le sein même de la hiérarchie ecclésiastique. Or, nous le demandons, agir ainsi n'était-ce pas soustraire les chrétiens autant que le permettaient le temps et les circonstances à la puissance temporelle des empereurs, n'était-ce pas exercer indirectement sur cette puissance un pouvoir très grand? Si l'Église peut, pour préserver la religion de sa ruine, pour sauver les âmes du péril de la damnation, soustraire les sujets à la puissance temporelle, quant à certaines choses qui sont du ressort et du domaine de cette puissance, pourquoi ne pourrait-elle pas les y soustraire entièrement lorsque dans toutes les choses de cet ordre se rencontre le même péril ?

Entre l'époque des persécutions et celle où la suprématie de la Papauté sur les puissances temporelles s'exerça avec le plus d'éclat, se place une époque intermédiaire pendant laquelle eut lieu, si l'on peut parler ainsi, la gestation et l'enfantement des nations catholiques. Ce fut l'Église, ce furent ses Papes, ses évêques, ses moines qui les formèrent, qui les firent comme les abeilles font leurs ruches; les auteurs protestants et incrédules le proclament eux-mêmes, et cette période de l'histoire n'est tout entière qu'une longue et perpétuelle application de ce pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur le temporel, que les peuples modernes blasphèment et

sans lequel pas un seul d'entre eux n'existerait. Nous ne pouvons dans cet écrit retracer le tableau ni même la plus légère esquisse de ces temps où, entre la décrépitude chargée d'ignominies de la civilisation romaine et la jeunesse sauvage de la barbarie triomphante, l'Europe ne dût son salut qu'aux efforts persévérants de l'Église contre ces deux forces que sa patience usa; mais nous voulons du moins indiquer quelques faits, dont la durée séculaire manifeste avec un éclat que ne peut obscurcir la négation la plus opiniâtre, l'action souveraine de l'Église sur les sociétés temporelles de cette époque.

Le premier de ces faits est l'abolition de l'esclavage, et tout l'ensemble, toute la suite des mesures par lesquelles l'Église parvint à l'extirper du sein des nations chrétiennes. Il suffit de le rappeler et de renvoyer aux ouvrages si nombreux où cette matière est traitée *ex professo*. Remarquons seulement que les écrivains gallicans n'ont pas craint d'y puiser un des arguments sur lesquels ils s'appuient avec le plus de confiance. Nous lisons par exemple, dans la *Défense de la Déclaration de* 1682 : « On ne trouve écrit nulle part, que jamais » un père de famille, même de la plus basse classe, » ait été dépouillé, ou ait dû être dépouillé par l'É- » glise de son droit et de son pouvoir sur un seul » esclave ; qui pourra donc nous faire croire que l'É-

» glise puisse dépouiller de leurs empires, les rois » eux-mêmes? » Avant le christianisme, le genre humain était divisé en deux classes, les hommes libres et les esclaves ; au sein du christianisme l'Église a dépouillé la première de ces deux classes de son droit et de son pouvoir sur la seconde : qui pourrait nous faire croire que le droit de l'Église sur l'humanité tout entière soit plus grand que son droit sur un roi ou un empereur? Du reste, nous acceptons l'argument tel qu'on le présente, et nous disons qu'il est absurde de s'imaginer que l'Église ait pu abolir l'esclavage sans jamais rien faire contre les propriétaires d'esclaves. D'abord, elle ôta aux maîtres une grande partie des droits qu'ils s'attribuaient sur leurs esclaves, et elle donna à ceux-ci d'autres droits dont jusqu'alors leurs maîtres ne reconnaissaient pas même l'ombre. Les rapports entre le maître et l'esclave furent modifiés d'une manière essentielle. L'esclave était la chose du maître païen, il devint le frère en Jésus-Christ, le fils du maître chrétien. Les rapports entre le père et les enfants, entre le mari et la femme, furent modifiés d'une manière analogue, de sorte que par la prédication de l'Évangile l'Église dépouilla en réalité d'une grande partie des droits temporels que leur garantissait la société temporelle, tous les maîtres, tous les pères, tous les maris. Il eût été

étrange de voir les souverains faire exception et échapper seuls à cette action saintement spoliatrice de l'Église. Ils n'en fut rien, ils la subirent comme les autres : les rapports entre les souverains et leurs sujets furent modifiés aussi profondément que les rapports entre le maître et l'esclave ; les rois eurent des devoirs, les sujets des droits dont personne n'avait même l'idée avant le christianisme. Cette révolution s'opéra sans doute dans les idées et dans les mœurs bien avant de passer dans la législation ; car l'Église ne fait jamais violence à la liberté humaine, elle procède toujours par les voies de la douceur et de la persuasion, mais quand elle a converti un peuple, elle veut que ce peuple agisse d'après la conviction nouvelle qu'elle lui a donnée et qu'il y conforme ses lois. L'esclavage fut aboli de fait avant de l'être de droit ; mais cela n'empêcha pas ensuite le droit de consacrer le fait. Avant même que la loi humaine ne prohibât l'esclavage, il y eut comme une contrainte morale que plus d'un propriétaire d'esclaves dut subir en murmurant dans son cœur : était-il réellement libre de les garder dans la servitude quand tout le monde les affranchissait autour de lui ? Semblablement les rois et les empereurs, habitués à la domination païenne, ont dû subir la contrainte morale de l'opinion chrétienne qui mettait a leur puissance des limites autrefois

inconnues. Et de même qu'un jour il fut formellement interdit d'avoir des esclaves, de même un jour les rois rebelles à la loi de Dieu furent frappés et dépouillés de leur puissance. On reproche à saint Grégoire VII d'avoir déposé Henri IV, parce que saint Pierre ne déposa pas Néron ; c'est comme si l'on reprochait à Grégoire XVI et à ses prédécesseurs leurs encycliques et leurs bulles contre la traite des noirs, parce que les Apôtres n'obligèrent pas les premiers chrétiens à affranchir leurs esclaves. Du reste, il est parfaitement faux que l'Église n'ait jamais usé de son autorité pour dépouiller un maître de son droit sur ses esclaves. On pourrait citer, par exemple, une foule de canons qui défendent aux chrétiens, sous les peines les plus sévères, de vendre leurs esclaves à des païens ou à des juifs, et qui déclarent nul en pareils cas le contrat de vente. Voici entre mille autres, un canon d'un concile de Reims tenu selon les uns en 630, selon les autres en 625 : « Si quelque chrétien con-
» traint par la nécessité prend le parti de vendre
» ses esclaves, qu'il ne les vende qu'à des chré-
» tiens. S'il les a vendus à des païens ou à des juifs,
» qu'il soit privé de la communion et que le con-
» trat demeure sans force (1). » En 753 nous voyons

(1) Si quis christianorum necessitate cogente sua man-

le concile de Châlons défendre aux chrétiens de vendre leurs esclaves au dehors du royaume de Clovis, de peur qu'ils ne tombent entre les mains des païens (1). D'autres canons dépouillent les juifs de tout droit sur leurs esclaves chrétiens, s'ils veulent les contraindre à judaïser. Les lois rendues par les empereurs après leur conversion au christianisme, défendaient aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens ; mais dans les pays soumis à la domination des Goths et de leurs successeurs, en France et en Espagne, où furent principalement mis en vigueur les canons dont nous parlons, les lois romaines ne faisaient point loi, et elles y étaient même à peu près inconnues. C'est pourquoi les conciles accordaient aux juifs le droit d'avoir des esclaves chrétiens, et ne les en dépouillaient que s'ils venaient à en abuser pour corrompre la foi de ces esclaves. Si un esclave chrétien ne voulant plus servir un maître juif, se réfugiait dans une église, les chrétiens devaient faire droit à sa demande, et le mettre en liberté, mais après l'avoir payé un juste prix à son maître. C'est ce que prescrivent

cipia elegerit venumdanda, non aliis nisi tantum christianis expendeat. Nam si paganis aut judæis vendiderit communione privetur, et emptio careat firmitate. (Concil. remense, canon 11.)

(1) Concil. cabillonen., can. 9.

plusieurs conciles, et notamment le quatrième concile d'Orléans en 541 (1). Mais lorsque le maître juif attentait à la liberté religieuse de l'esclave chrétien, il perdait à la fois et l'esclave et le prix de l'esclave comme le portent les canons d'un grand nombre de conciles, et spécialement ceux du concile de Reims que nous venons de citer, du concile de Mâcon tenu en 581, du troisième concile de Tolède (2), etc. Or ce que l'Église faisait contre les juifs possesseurs d'esclaves chrétiens, pourquoi n'aurait-elle pas pu le faire contre des païens ou des chrétiens apostats qui auraient entrepris de

(1) Cum prioribus canonibus fuerit definitum, ut de mancipiis christianis quæ apud judæos sunt, si ad ecclesiam confugerint et redimi se postulaverint, et servire judæis noluerint, taxato et oblato a fidelibus justo pretio, ab eorum dominio liberentur. (Concil. Aurelian., IV, can. 20.)

(2) Si qui vero christiani (servi), ab eis judaico ritu sunt maculati vel etiam circumcisi, non reddito pretio, ad libertatem et christianam religionem redeant. (Concil. Tolet., III, cap. 14). — Illud etiam specialiter sanciantes quod si quis judæus christianum mancipium ad errorem judaicam convictus fuerit persuasisse, ipso mancipio careat. (Concil. matisconen., can. 17.)

Judæi vero, si christiana mancipia ad judaismum vocare præsumpserit, ipsa mancipia fisci ditionibus revocentur. (Concil. remens., can. 11.)

faire apostasier leurs esclaves? Le quatrième concile de Tolède tenu en 633, n'enlève-t-il pas, non-seulement leurs esclaves, mais encore leurs fils aux maîtres et aux pères qui, après avoir abjuré le judaïsme et reçu le baptême, revenant à leur vomissement imposent à leurs esclaves ou à leurs fils les rites du judaïsme : « quant à ceux qu'ils ont circon- » cis, si ce sont leurs fils qu'ils soient séparés de » leurs parents, si ce sont leurs esclaves qu'ils soient » rendus à la liberté à cause de l'injure faite à » leur corps (1). » Or, si pour sauver l'âme d'un esclave, l'Église a le droit de le soustraire à l'autorité de son maître, si pour sauver l'âme d'un enfant l'Église a le droit de le soustraire à l'autorité de son père, qui osera dire que l'Église n'a pas le droit de soustraire un peuple à l'autorité de son roi pour sauver les âmes de tout ce peuple?

Sur ce premier fait de l'abolition de l'esclavage, nous nous contentons des simples indications qui précèdent. Nous exposerons de même sommairement, quoique un peu plus au long, un fait non moins capital et beaucoup moins connu, par lequel l'Église a exercé pendant plusieurs siècles, de la manière la

(1) Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt a parentum consortio separentur; si servi, pro injuria corporis sui libertati reddantur. (Conc. Tol., IV, can. 59.)

plus éclatante, son pouvoir indirect sur les sociétés temporelles. Nous voulons parler de la pénitence publique que l'Église imposait aux pécheurs publics, que souvent les pécheurs s'imposaient eux-mêmes, et qui, soit imposée par l'Église, soit embrassée volontairement, emportait à perpétuité l'interdiction de toute fonction civile ou militaire, la privation de tout pouvoir spirituel ou temporel. Le pénitent déposait le baudrier militaire, et par là renonçait pour toujours à l'une et à l'autre milice; car ce mot dans le langage consacré par les canons désignait non seulement la carrière des armes, mais encore toutes les autres (1). C'est ce qu'atteste, en 385, le Pape saint Syrice (2), en 440, saint Léon-le-Grand qui s'exprime ainsi : « Il est tout-» à-fait contraire aux règles ecclésiastiques de » revenir à la milice séculière après l'action de la » pénitence, car l'Apôtre nous dit : *Nemo militans* » *Deo, implicat se negotiis sæcularibus* (3). »

(1) Militia in sensu canonum duplex est, togata et paludata : hæc arma et bella respicit, ista artes et munera publica. (Morinus, *De discipl. Eccles. in admin. sacram. pœnit.*, lib. 5, c. 24, num. 2.)

(2) Epist. Syricii ad Himerium tarraconen., cap. 5.

(3) S. Leo, epist. 2, alias 92; ad Rusticum narbonensem.

Ceux qui, après avoir reçu la pénitence, revenaient au siècle, étaient ou renfermés de force dans un monastère, ou, si on ne pouvait les prendre, déclarés rebelles à l'Église et excommuniés. Cette discipline fut particulièrement observée dans toute sa rigueur jusqu'au huitième siècle dans les églises des Gaules et de l'Espagne, non-seulement envers ceux qui, coupables de crimes publics, étaient accusés devant l'Église et condamnés par elle, mais encore envers ceux qui, soit pour expier des crimes cachés, soit par pure dévotion et pour acquérir devant Dieu de plus grands mériter embrassaient volontairement la pénitence publique. Les actes des conciles de ce temps ne laissent sur ce point aucun doute (1). — L'histoire d'Espagne nous offre, en 681, un exemple remarquable de la rigeur de cette discipline : Le roi Vamba, étant tombé malade, et se croyant sur le point de mourir, poussé par un sentiment de foi et de dévotion, bien qu'il n'eût commis aucun crime et que sa grande piété fût connue de tout le monde, voulut, selon l'usage de ce temps, recevoir la pénitence publique sur son lit de mort. Il revint de sa

(1) Concil. Aurelian., III, cap. 24.—Arelat., II, can. 25.—Andegav., cap. 6.—Tolet., IV, cap. 55.—Tolet., VI, cap. 7. — Barchinon., cap. 4.

maladie, mais, dit le savant P. Morin, « les lois » ecclésiastiques obligeant tous ceux qui font la » pénitence publique à quitter absolument toute » milice séculière, ce puissant roi, maître de toute » l'Espagne et de la Gaule narbonnaise, dut renon- » cer au trône. Il choisit pour successeur le prince » Ervige, après quoi, tonsuré et revêtu de l'habit » des pénitents, il commença la pénitence (1). »

D'après les usages des églises de l'Espagne, il y avait entre le pénitent ecclésiastique et le pénitent laïque cette différence que la pénitence une fois terminée, le premier pouvait être admis aux charges ecclésiastiques, tandis que le second, même après l'accomplissement de la pénitence, ne pouvait rentrer dans aucune carrière mondaine, ni remplir aucune fonction publique ; les Pères du treizième concile de Tolède en donnent cette raison que les affaires et les occupations du siècle troublent l'âme et la détournent de Dieu, tandis que les fonctions sacrées la sanctifient (2).

Du VIII[e] au XI[e] siècle, la rigueur de cette discipline se maintint quant aux pénitences imposées pour certains crimes atroces, les homicides, les parricides, les incestes et autres semblables, pé-

(1) Morin., loc. citat., cap. 21, num. 5.
(2) Concil. Toletan., XIII, cap. 17.

nitences qui non-seulement rendaient incapable de toute charge civile ou militaire, mais encore de toute occupation séculière, les pénitents étant par exemple incapables de toute action devant les tribunaux. Les actes des Conciles du temps sont formels sur ce point (1), qu'attestent également les Capitulaires (2), le *Pénitential* romain (3), et les canons recueillis par Burchard et par Yves de Chartres (4), ainsi qu'on peut le voir dans le livre du P. Morin, qui a traité fort au long cette matière (5). Tous ces faits ainsi établis, voici le raisonnement des ultramontains : l'Église a incontestablement le droit, découlant du pouvoir des clés, d'imposer aux pécheurs publics quelle que soit leur condition, des pénitences publiques, et d'établir dans le for pénitentiel une gradation de

(1) Concil. Vormatim., cap. 26. — Monguntin., sub Arnulph., cap 16. — Triburien., cap. 5 et 55. — Concil., apud Theodos. Villam., sub Carolo magno, etc.

(2) Lib. 6, capitul., c. 306, et lib. 7, c. 331.

(3) Pœnitent. rom., tit. 1, c. 1, 11, 21, 34, et tit. 2, cap. 7.

(4) Burchar., lib. 6, cap. 5 ; lib. 12, c. 21 ; lib. 17, c. 8. — Ivo, par. 10, c. 134, et par. 12, c. 78.

(5) Morinus de Sacram. pœnit., lib. 5, c. 21, n° 7, et 14.

peines proportionnées à la gravité des délits divers qu'elles doivent expier. Il est certain, d'autre part, que depuis l'époque où l'Église commença à permettre aux chrétiens laïques les charges publiques et l'administration de la chose temporelle, et où les princes ayant rejeté le paganisme, courbèrent la tête sous le joug de la loi chrétienne, il est certain, disons-nous, qu'à partir de ce moment et pendant plusieurs siècles, l'Église a décrété par ses canons que les pénitences publiques et les peines infligées pour les crimes les plus graves, emporteraient la privation de toutes les charges mondaines. Donc pendant cette série de siècles, l'Église a jugé qu'elle avait légitimement le pouvoir de dépouiller indirectement de leur puissance temporelle les chrétiens laïques, en leur infligeant des peines spirituelles qui impliquaient la privation de cette puissance. D'où il suit, ou que l'Église a un pouvoir indirect sur le temporel, ou que du IVe au XIe siècle, elle a usurpé un pouvoir qui ne lui appartient pas, un pouvoir dont la parole de Dieu lui interdit l'usage.

Je ne m'arrête pas à démontrer que la pénitence publique n'était pas toujours subie volontairement. Tout le monde sait qu'elle avait ordinairement tous les caractères d'une véritable peine, que l'Église l'infligeait pour certains crimes déterminés, après

jugement et condamnation, et que si les condamnés refusaient de la subir telle qu'elle était déterminée par les canons, ils y étaient contraints. L'Église, il est vrai, traitait avec plus de douceur ceux qui confessaient spontanément leurs crimes, même lorsque ces crimes étaient de telle nature, que d'après la discipline du temps la pénitence publique pouvait seule les expier. Mais il est vrai également, que beaucoup de coupables s'empressaient de faire cette confession volontaire, dans la crainte d'être accusés, jugés, convaincus et traités avec toute la rigueur dont l'Église usait envers ceux qui ne se soumettaient pas d'eux-mêmes à son jugement, et qui attendaient d'être contraints par son autorité (1).

Cette loi de l'Église était générale et ne faisait aucune distinction entre les coupables revêtus de la dignité royale et les coupables vulgaires; on ne trouve pas dans toute l'antiquité le moindre vestige d'un privilége pareil accordé aux rois.

L'on se ferait une idée bien fausse de l'esprit de l'Église, surtout dans ses premiers temps, si l'on se figurait qu'elle avait établi les pénitences publiques pour le bien spirituel et la guérison des âmes des simples particuliers, à l'exclusion des

(1) Ibid., lib. 2, c. 6.

princes ; que l'honneur mondain de ceux-ci, incompatible avec l'humilité de la pénitence publique, lui était plus cher que leur salut, et qu'en conséquence elle les avait exceptés de cette loi salutaire à laquelle étaient soumis tous les autres chrétiens. Il faut considérer en outre que l'excommunication était une peine beaucoup plus grave que celle de la pénitence publique, puisque l'Église fulminait l'excommunication contre ceux qui essayaient de se soustraire à la pénitence. Cela suffit pour faire comprendre combien est imaginaire cette idée que l'Église punissait dans les princes par l'excommunication les mêmes fautes qu'elle punissait dans les particuliers par la pénitence publique. C'eût été traiter les princes avec plus de rigueur, leur refuser un moyen de réconciliation accordé à tous, les soumettre au même traitement que ces récidivistes, lesquels, après avoir subi la pénitence publique pour l'expiation des plus grands forfaits, retombant dans le même crime, n'étaient pas admis à la seconde pénitence et demeuraient perpétuellement séparés de la communion des fidèles (1). Il n'y aurait aucun exemple de rois soumis à la pénitence publique et ainsi dépouillés de leur pouvoir, que ce fait négatif ne saurait prévaloir contre

(1) Ibid., lib. 5, c. 29 et 30.

le fait général et positif de la législation ecclésiastique. L'absence de coupables ou même l'impunité de certains coupables audacieux et puissants dans une catégorie aussi peu nombreuse que celle des princes souverains, ne prouverait en aucune manière que les rois fussent affranchis de la loi, mais uniquement, ou qu'ils ne la violaient pas, ou que l'Église se trouvait dans l'impuissance de la leur appliquer. Mais cet argument négatif on ne peut pas même l'opposer, car nous avons des exemples de personnes royales revêtues du sac de la pénitence. Nous avons déjà cité celui du roi Vamba, la déposition de Louis-le-Débonnaire, en 833, prouve de même que, selon le droit et les idées alors reçues sans contestation, les princes étaient, comme les autres hommes, soumis en ce point à la discipline de l'Église. La déposition de Louis était une iniquité et fut généralement regardée comme telle, ainsi que l'attestent tous les historiens. Mais parmi tant de monuments et d'actes qui nous restent de cette époque, on n'en rencontre pas un seul où l'injustice de la sentence soit attribuée à un défaut de pouvoir dans les évêques qui la rendirent, où ces évêques soient accusés d'avoir usurpé une autorité qui ne leur appartenait pas : tous les actes, tous les auteurs contemporains, en la qualifiant d'injuste, supposent au contraire que les évêques

avaient ce pouvoir. Elle leur paraît injuste principalement pour deux raisons : 1° parce que le pieux empereur avait déjà spontanément satisfait à l'Église, pour les délits qui lui étaient imputés, par une pénitence volontaire (1) ; 2° parce que Louis avait été condamné pendant son absence sans avoir été entendu, et qu'on l'avait contraint de déposer les armes et les insignes de la royauté et de revêtir l'habit des pénitents sans qu'on l'eût convaincu des crimes qui lui étaient reprochés ou qu'on eût obtenu son aveu (2). Or, dit Eginhart, les lois civiles et les lois ecclésiastiques interdisent également de juger et de punir deux fois un coupable pour un seul et même délit (3), et il n'est pas permis non plus de prononcer une sentence contre un accusé qui n'a pas été admis à se défendre et qu'on n'a pu convaincre. Enfin, pour colorer leur injustice, les conspirateurs avaient attribué à Louis des crimes imaginaires, disent les Pères du Concile de Troyes dans la lettre qu'ils adressèrent à ce sujet, en 847, au pape Nicolas I.

(1) Eginhart *in chronico ad annum* 833. — L'auteur *de la vie de Louis-le-Pieux* s'exprime de même.

(2) Astronomus in vita Ludovici.

(3) Cum tamen et leges forenses non contra unam culpam semel commissam bis invehant, et nostra lex habeat bis non judicari delictum. (Loc. cit.)

Tels sont les motifs qui firent regarder la déposition de Louis-le-Débonnaire comme une iniquité ; mais personne alors ne révoquait en doute que si ce prince avait réellement été coupable des crimes dont on l'accusait, que si, dans la procédure dirigée contre lui, on avait suivi l'ordre et les formes prescrites par la législation ecclésiastique, l'Église n'eût eu le pouvoir de le juger, de le condamner et de le contraindre, en lui imposant la pénitence publique, à se dépouiller du pouvoir royal. C'est ce qui résulte de tout l'ensemble des faits et des actes de cette cause.

La machination ourdie par Ebbon, archevêque de Reims, et par les autres évêques réunis à Compiègne, avait pour but de servir les projets ambitieux de Lothaire, fils de Louis. Ce prince accusait l'impératrice Judith, seconde femme de son père, d'un commerce adultère avec le comte de Toulouse, Bernard, prétendant que le fils de Judith, Charles, était réellement fils de Bernard, et non de Louis. Cette calomnie avait pris de la consistance, et les méchants ne manquaient pas de trouver entre le prince Charles et le comte Bernard une ressemblance qui suffisait, disaient-ils, pour constater l'adultère (1). De là, une lutte ou-

(1) Odobertus, apud Stephanum Baluzium, in notis ad Agobardum.

verte entre Louis et Lothaire qui, ayant séduit les troupes de son père, s'empara de sa personne et le mit en prison dans le monastère de Saint-Médard, à Soissons. Comprenant tout ce qu'un pareil traitement infligé par un fils avait de révoltant, et craignant qu'une partie des évêques et des grands ne se tournassent contre lui, Lothaire et ses partisans cherchèrent à se couvrir du manteau de la religion, et à colorer leur injustice aux yeux des peuples, en recourant à un moyen qui pût les tromper (1). Or, si dans ce temps-là, on n'avait pas cru universellement que l'Église a le pouvoir de condamner le prince à la pénitence publique, et de le déposer par ce moyen, le calcul de Lothaire et de ses complices eût été parfaitement absurde, puisqu'au lieu de jeter sur leur crime un voile sacré, ils n'auraient fait que révolter la conscience des peuples, en attribuant à l'autorité religieuse un pouvoir que personne, dans cette hypothèse, ne lui reconnaissait. Il était facile d'imputer à Louis-le-Débonnaire des crimes dont il était innocent, et l'on conçoit très bien que l'esprit de parti ait donné crédit à ces calomnies; mais il est impossible de concevoir que ses ennemis aient entrepris de supposer l'existence d'un pouvoir et d'une juri-

(1) Astronomus, in vita Ludovici.

diction jusqu'alors inconnus et investis du droit exorbitant de déposer l'empereur. Les calomnies mêmes par lesquelles ils chargeaient ce malheureux prince de crimes imaginaires, prouvent donc la préexistence d'un tel pouvoir, car elles ne pouvaient servir de rien à leur dessein, qui était de faire déposer Louis, qu'en le rendant passible de cette peine et justiciable d'un tribunal chargé de l'infliger. Remarquez, en second lieu, que Lothaire se trouvait présent à l'assemblée de Compiègne. Or, Lothaire, lui aussi, était empereur, et si aveuglé qu'il fût par son ambition, il est difficile de le supposer assez peu jaloux de l'autorité souveraine, pour souffrir que cette assemblée usurpât et attribuât à l'autorité religieuse un pouvoir nouveau de cette nature, pouvoir qu'elle pourrait un jour ou l'autre, avec bien plus de raison, tourner contre le fils dénaturé qui traitait ainsi son père.

Les évêques de l'assemblée de Compiègne, dans une déclaration publique, s'exprimaient ainsi : « Selon le devoir du ministère qui nous est confié, » nous avons eu soin de faire connaître et à Lo» thaire et à ses nobles, et à la généralité du peuple » accouru de toutes parts, quelle est la force et la » puissance du ministère sacerdotal et quelle con» damnation méritent ceux qui méprisent ses aver-

» tissements (1). » Comprend-t-on un pareil langage dans un temps et dans un pays où le pouvoir que s'arrogeaient ces évêques n'aurait pas été généralement reconnu?

Un des prélats les plus savants et les plus pieux de cette époque, Agobard, archevêque de Lyon, assistait à cette assemblée, et il a laissé un récit circonstancié de tout ce qui s'y passa (2). On comprend qu'il ait été trompé par les calomnies dont Louis-le-Débonnaire était l'objet; on ne comprendrait pas qu'un homme aussi docte eût pu se faire illusion au point d'usurper avec les autres évêques un pouvoir qui ne leur eût appartenu à aucun titre, ni qu'un homme aussi pieux ayant conscience d'une telle usurpation eût consenti à s'en rendre complice.

Dans leur lettre au Pape Nicolas Ier sur l'archevêque de Reims, Ebbon, et sur les ordinations faites par lui après sa déposition, les Pères du concile de Troyes, tenu en 867, parlent en ces termes de la conspiration des fils de Louis contre leur père : « Afin de persuader au peuple qu'il avait

(1) Apud Labbe, t. IX, concil., edit. venet., col. 803. Nota conventus compendiensis.

(2) Libellus seu charta Agobardi, apud Labbe, t. 9, concil, edit. venet., col. 807.

» mérité d'être dépouillé du royaume, ils inven» tèrent et lui imputèrent certains crimes pour » lesquels, à l'instigation d'Ebbon principalement, » assurait-on, ils obtinrent, sous prétexte de la » pénitence publique, qu'il fût exclu de l'Église » par le jugement de quelques évêques (1). » Les Pères du concile reprochent donc à l'assemblée de Compiègne d'avoir condamné Louis pour des crimes dont il était innocent; mais ils ne lui reprochent point de s'être attribué un pouvoir qui ne lui appartient pas en le condamnant à la pénitence publique. Seulement ils croient que comme il s'agissait d'un roi et d'un empereur, une assemblée d'évêques ne pouvait le déposer sans le consentement du souverain Pontife : « Dieu le permettant dans » sa justice, et le diable agissant dans sa malice, » les fils de l'auguste Louis-le-Pieux, d'honorable » mémoire, aidés d'une faction de méchants, dé» pouillèrent leur père de l'empire sans le consen» tement du pape Grégoire, *sine consensu papæ* » *Gregorii* (2). » Le concile de Troyes croyait donc que de tels actes n'excédaient pas les limites

(1) Synodus tricassina, epist. synodica ad Nicolaum, 1, apud Labbe, t. x, concil., edit. venet., col. 375 et 376.

(2) *Ibid.*

de la puissance ecclésiastique lorsqu'ils étaient sanctionnés par le chef de l'Église?

Enfin, jamais aucun de ceux qui, après la restauration de Louis, réprouvèrent l'acte de Compiègne, et le nombre en fut grand, ne songea à accuser les évêques d'usurpation de pouvoir; Ebbon lui-même, reconnaissant et confessant publiquement son iniquité, n'eut pas l'idée de dire qu'il s'était arrogé un pouvoir qui ne lui appartenait pas, il se contenta d'avouer, comme le rapportent les Annales de saint Bertin, que l'empereur avait été injustement déposé et que tout ce qu'on avait fait contre lui l'avait été contre toutes les règles de la justice (1). Si on avait pu croire alors que l'Église n'a pas le pouvoir de condamner les rois à la pénitence publique, il n'eût pas été nécessaire, pour montrer l'injustice de la condamnation prononcée contre Louis, de tant insister sur la fausseté des accusations, sur les irrégularités de la procédure, etc.; il aurait suffi de dire qu'une assemblée d'évêques n'avait pas le droit de juger l'empereur, et que ce droit n'appartient pas à la puissance ecclésiastique; mais cette parole si simple et si naturelle dans l'hypothèse que nous discutons, pas un écrivain de ce temps ne l'a prononcée.

(1) Annal. Bertiniani ad annum 835.

A tout ce que nous venons de dire, on répond que l'Église dans les idées de ce temps avait sans doute le pouvoir de condamner à la pénitence publique, même les rois et les empereurs ; mais que de telles condamnations n'entraînaient nullement la perte de la royauté. On le prouve en faisant voir que Louis-le-Débonnaire avait reçu la pénitence publique des mains des évêques au concile d'Attigny, tenu en 822, plus de dix ans avant l'assemblée de Compiègne, et qu'il n'avait pas cessé pour cela d'être considéré par tout le monde comme roi et empereur. On ajoute qu'à Compiègne même, on ne songea pas à déposer Louis, mais que tous les actes de cette assemblée le supposent déjà déposé, dépouillé de toute puissance impériale et royale, et réduit à l'état de simple particulier.

La pénitence que fit Louis à Attigny ne fut certainement pas une pénitence publique et ecclésiastique dans le sens que les canons attachaient à ce mot. Ce fut simplement une déclaration de repentir faite publiquement par le roi devant les évêques, pour divers excès dont il s'était rendu coupable, par exemple pour sa cruauté envers son neveu Bernard qu'il avait fait tuer après lui avoir arraché les yeux ; pour la violence faite à ses frères, contraints par lui de recevoir la tonsure ; pour diverses injustices ou négligences dans l'administration de son

royaume, etc. Louis fit une confession publique de tout cela, et par le conseil des évêques chercha à le réparer, autant qu'il le pouvait, en se réconciliant avec ses frères, en répandant de larges aumônes, en corrigeant tout ce qui avait pu se faire de désordonné dans ses États, non-seulement sous son règne, mais encore sous celui de son père. Voilà, d'après tous les historiens, en quoi consista cette pénitence d'Attigny (1); il faudrait être d'une rare ignorance pour y trouver l'ombre de la pénitence publique définie par les lois ecclésiastiques et prescrite par les canons. On ne peut y voir qu'une de ces pénitences volontaires par lesquelles, selon l'usage de ces temps, les coupables prévenaient le jugement de l'Église en se punissant eux-mêmes et évitant ainsi la peine canonique de la pénitence contrainte et forcée. C'est pourquoi cet acte solennel et public de repentir et de pénitence accompli dans une assemblée d'évêques et par eux accepté au nom de l'Église comme une expiation des fautes confessées par l'empereur, enlevait à l'assemblée de Compiègne tout droit d'accuser et de condamner ce prince pour ces mêmes fautes, et c'est probablement pour cette raison

(1) Annal., Laurhesamenses, ad annum 822. — Theganus, c. 23. — Astronomus, in vita Ludovici.

qu'il y fut accusé et déclaré coupable de beaucoup d'autres crimes tout-à-fait imaginaires, ainsi que l'a démontré le P. Le Cointe (1). Mais on ne voit dans aucun auteur de cette époque qu'au concile d'Attigny Louis ait revêtu l'habit des pénitents, qu'on lui ait coupé les cheveux, qu'on l'ait dépouillé de ses armes, que les évêques l'aient consacré à la pénitence par l'imposition des mains. Or, tant que ce dernier rite n'avait pas été accompli, quels que fussent les actes particuliers de repentir et de pénitence, on n'était pas engagé dans la voie de pénitence publique réglée par les canons. La pénitence publique était la profession d'une vie nouvelle, séparée du commerce du monde, exclue de toutes les dignités séculières et le premier acte, l'acte essentiel pour y entrer, était ce rite de l'imposition des mains, ainsi que saint Cyprien l'atteste dans plusieurs de ses lettres (2), et comme on le voit par ces paroles du concile d'Agde, tenu en 506 : *pœnitentes tempore quo pœnitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est*

(1) Hist. eccles. franc., t. 7, ad annum 833.

(2) Epist. 11, edit. Pamelii, 15, edit. Bremon. per Joannem Cestriensel. et epist. 17, juxta Pamel. 16, juxta Cestrien. et epist. 17, Cestriens. alias 12 Pamel.

consequantur (1). C'était dans l'antiquité une persuasion si générale et si ferme, que ce rite de l'imposition des mains pour la pénitence publique rendait ceux qui l'avaient reçue, incapables de toute charge et de tout honneur, que Donat, évêque d'une petite ville de Numidie et principal auteur du schisme des donatistes, l'ayant accompli sur la tête de plusieurs évêques catholiques de l'Afrique, ils furent dès lors considérés comme dégradés et déposés de leur charge épiscopale, ainsi que nous l'apprend saint Optat (2). Ce fait fut l'un de ceux pour lesquels Donat fut condamné dans le concile romain, tenu en 313 par le pape Melchiade; car bien que cette imposition des mains pénitentielle sur des évêques pût être valide, elle était illicite comme contraire à la tradition apostolique, d'après laquelle il n'est pas permis d'imposer les mains au prêtre pour la pénitence, alors même qu'il est tombé dans l'idolâtrie ou qu'il a mérité la déposition par quelque autre crime, et cela par respect pour l'ordre sacerdotal. « Il est con» traire à la coutume de l'Église, dit saint Léon-

(1) Concil. agathense, can. xv.

(2) S Optatus milevit., lib. 1 et 2, contra Parmenianum. — Observationes Gabrielis Albaspinei in Optatum, observat. 5.

» le-Grand, que ceux qui ont été consacrés » dans l'honneur du sacerdoce ou du diaconat, » reçoivent, quel que soit leur crime, le » remède de la pénitence par l'imposition des » mains, et cette coutume découle, sans aucun » doute, de la tradition apostolique (1). »

L'imposition des mains pénitentielle se faisait donc aux laïques et jamais aux clercs : » Si quelque » prêtre ou quelque diacre est convaincu d'une de » ces fautes si graves qu'elles obligent de l'éloigner » du ministère, il a été confirmé qu'on ne lui im- » posera pas les mains comme aux pénitents ou » comme aux fidèles laïques (2). » Ce décret du cinquième concile de Carthage ayant pris place dans les capitulaires (3) et se trouvant rapporté par Burchardt et par Yves de Chartres (4), prouve que cette discipline se maintint jusqu'aux neuvième, dixième et onzième siècles. C'était donc dans l'Église une coutume établie, que pour les mêmes crimes les membres de la hiérarchie ecclésiastique étaient déposés de leurs charges et dégradés, et les laïques voués à la pénitence publique par l'impo-

(1) Epist. 90, juxta veter. ordinem.
(2) Concil., Carthag., v. c. xi.
(3) Lib. 5, Capitul., cap. 66.
(4) Burchard., lib. ix, c. 72. — Ivo, par. 15. c. 66.

sition des mains. Le savant père Morin a mis ce point hors de toute controverse.

Nous avons vu qu'au concile d'Attigny, Louis-le-Débonnaire fit spontanément un acte public de repentir et de pénitence, mais qu'il n'y embrassa point la vie de pénitent public, qu'il n'y reçut pas l'imposition des mains sans laquelle la vie la plus pénitente ne pouvait avoir le caractère canonique de la pénitence publique, ni produire les effets qui, d'après la législation ecclésiastique en vigueur, en étaient la conséquence nécessaire. A Compiègne, où les ennemis de Louis n'avaient d'autre but que de produire le principal de ces effets, à savoir la déposition, on n'eut garde d'oublier le point essentiel. Les actes de cette assemblée portent ce qui suit : « Après la confession de ses crimes, Louis remit » aux prêtres, qui le placèrent sur l'autel, l'écrit » où ses fautes et sa confession étaient retracées, » pour qu'il en fût mémoire, puis il déposa le bau- » drier militaire et le mit sur l'autel, et, dépouil- » lant les vêtements du siècle, il reçut l'habit de » pénitent par l'imposition des mains des évêques, » *habitu seculi se exuens*, *habitum pœnitentis*, » *per impositionem manuum episcoporum*, *sus-* » *cepit* (1). » Agobard, dans le récit qu'il nous a

(1) Morinus, de discipl. eccles. in administr. Sacram. pœnitent., lib. 5, c. 4.

laissé de ce qui se passa à cette assemblée dont il faisait partie, dit également : « On lui donna lecture (à Louis) de la loi et de l'ordre de la pénitence publique,... après qu'il eut déposé ses armes de ses propres mains ;... il reçut avec componction la pénitence publique par la bénédiction des mains épiscopales, et ayant ainsi déposé son ancien vêtement, il prit l'habit de pénitent (1). » Ces évêques abusaient des lois de l'Église et en faisaient une application inique, mais ils connaissaient ces lois et les conséquences que la pénitence publique entraînait ; c'est pourquoi ils ne manquèrent pas de le rappeler et de déclarer, selon les règles de la discipline antique toujours en vigueur, *qu'après une telle et si grande pénitence personne ne peut avoir l'audace de revenir à la milice séculière* (2). Or, nous l'avons déjà remarqué, dans les canons relatifs à la pénitence publique, la défense de retourner à la milice séculière, équivaut à l'interdiction de toute fonction civile ou militaire, de toute charge, de toute dignité et de tout honneur. Les lois ecclésiastiques interdisant aux pénitents publics tout usage du

(1) Acta conventus compendiensis, apud Labbe, loc. cit.

(2) Libellus Agobardi, apud Labbe, loc. cit.

siècle, leur interdisaient à plus forte raison le gouvernement des États. Tel était encore dans le onzième siècle le sentiment des évêques et des princes de l'Allemagne, qui, dénonçant au Saint-Siége les crimes de l'empereur Henri IV, disaient, comme le rapporte Lambert d'Aschaffenbourg : « Ces crimes » sont tels que, si on le jugeait suivant les lois ec- » clésiastiques, il serait condamné à renoncer et à » l'usage du mariage, et au baudrier de la mi- » lice, et à tout usage du siècle, combien plus à » l'empire (1). »

Ceci, pour le dire en passant, prouve combien on a été injuste envers saint Grégoire VII, lorsqu'on lui a reproché d'avoir procédé contre Henri IV, selon les lois de l'antique discipline, comme si cette discipline n'avait pas été encore en vigueur de son temps. Mais revenant à notre sujet, concluons de tout ce qui précède que la pénitence imposée à Louis-le-Débonnaire, dans l'assemblée de Compiègne, était tout autre chose que la pénitence faite volontairement par cet empereur dans l'assemblée d'Attigny, et que celle-ci n'eut aucun des caractères, ne remplit aucune des conditions qui, aux termes des canons, constituaient la pénitence publique. De ce que la pénitence d'Attigny ne ren-

(1) Lambertus Scasnaburgensis, ad annum 1073.

dit pas Louis incapable de la puissance royale, il est donc absurde de conclure que la pénitence de Compiègne ne pouvait pas produire cet effet.

Quant à ce que l'on prétend que l'assemblée de Compiègne ne voyait pas dans Louis un empereur, mais un simple particulier, attendu qu'il avait été antérieurement déposé par le parti dont cette assemblée était l'organe, les preuves que l'on apporte à l'appui de cette assertion sont sans consistance. On remarque d'abord que dans les actes, le titre d'empereur est donné à Lothaire ; donc, ajoute-t-on, on considérait ce prince comme en possession de l'empire à la place de son père. On oublie que Lothaire avait été associé à l'empire et proclamé auguste par Louis lui-même, en 817, c'est-à-dire seize ans environ avant l'assemblée de Compiègne (1). Lothaire était donc depuis longtemps empereur, de plus il présidait seul l'assemblée où son père était réduit au rôle d'accusé ; il n'est donc pas étrange que les actes portent : *sous l'empire de Lothaire.* Du reste, dans ces actes même le titre d'empereur est donné à Louis ; on y lit en toutes lettres : *Regnum istud domino Ludovico*

(1) Annal., Laureshamen., ad annum 817. — Chronicon Mossiacens., ad annum 817. — Astronomus, in vita Ludovici.

imperatori a Deo ad regendum commissum (1), et il y est qualifié de prince *idem princeps*, ni plus ni moins que son fils *memorati principis Lotharii* (2). Si Agobard, dans son récit, nous dit que les actes de Compiègne furent faits *sous la présidence du sérénissime et glorieux empereur Lothaire, contre l'imbécillité du vénérable seigneur Louis, autrefois empereur, adversus ignaviam domini Ludovici venerandi, quondam imperatoris* (3), il faut se souvenir qu'Agobard écrivait après l'assemblée de Compiègne et par conséquent lorsque Louis était déjà déposé par elle. Mais, réplique-t-on, les actes sont sous cette date : *l'an 1er de l'empire de Lothaire* ; il est donc évident que Lothaire voulut faire dater son règne non plus du jour où son père l'avait associé à l'empire, mais du jour où son père étant déposé il se trouva seul empereur; et comme, d'autre part, Agobard témoigne que les actes de Compiègne eurent lieu *le quatrième mois de la première année de l'empire de Lothaire*, il est clair également que la déposition de Louis avait précédé de quatre mois l'ouverture de cette assemblée ; que

(1) Acta conven. compen., loc. cit.
(2) *Ibid.*
(3) Libellus Agobardi, loc. cit.

par conséquent Louis ne put y être considéré que comme un simple particulier, ce qui est confirmé par le langage des actes où il est dit que ce prince *étant dépouillé du pouvoir*, il ne doit plus lui rester d'autre préoccupation que celle *de ne pas perdre son âme*, c'est-à-dire qu'il doit uniquement songer à la sauver en accomplissant la pénitence à laquelle on le condamne.

Tout ce raisonnement, si on l'examine de près, prouve le contraire de ce qu'il veut prouver. Il est certain, et personne ne le conteste, que grâces à la trahison des grands du royaume et des troupes qui suivaient Louis, Lothaire le dépouilla de l'empire, ou plutôt de la possession et de l'exercice de la puissance impériale, en l'enfermant dans le monastère de Saint-Médard, à Soissons, quelques mois avant l'assemblée de Compiègne, et il est vraiment très probable que jamais cette assemblée ne se fût tenue, si le malheureux empereur au lieu d'être vaincu et captif était demeuré tout-puissant. Nous avouons donc sans difficulté que Louis avait été déposé de fait, quatre mois avant qu'on ne lui imposât la pénitence publique, mais nous soutenons qu'on ne lui imposa la pénitence que pour légitimer ce fait aux yeux des peuples, et pour en assurer la durée.

Il ne suffisait pas d'avoir enlevé la couronne à

Louis, il fallait persuader aux peuples qu'il avait mérité de la perdre, et il fallait de plus le rendre inhabile à la recouvrer. Les factieux atteignaient ce double but en le faisant condamner par une assemblée d'évêques, comme coupable des crimes qu'ils lui avaient imputé pour justifier leurs entreprises contre lui, et en le vouant par la main de ces mêmes évêques à la pénitence publique, c'est-à-dire à une vie qui, d'après la législation canonique en vigueur, et d'après toutes les idées reçues à cette époque, était incompatible avec l'exercice du pouvoir, et en rendait à jamais incapable celui qui l'avait une fois embrassée, soit volontairement, soit en vertu d'une juste sentence, rendue selon les formes canoniques. Que tel fut le but de Lothaire et de ses partisans, les auteurs et les monuments contemporains en font foi (1), et ils eurent soin de l'exprimer eux-mêmes en terminant leur décret par ces paroles : Après la pénitence que nous venons d'imposer, il n'est plus

(1) Callido, ut sibi visum est, cum aliquibus episcopis, utuntur consilio ut pro his, de quibus jam pœnitentiam egerat imperator, iterum, publica pœnitentia armis depositis, irrevocabiliter quodam modo satisfacere judicaretur. (Eginarth., in chronico ad annum 833.) — Astronomus, in vita Ludovici. — Synodus tricassina, epist. synodica ad Nicolaum I, etc.

permis à qui que ce soit de revenir à la milice séculière : *Post tantam talemque pœnitentiam nemo ultra ad militiam sæcularem redeat* (1).

Aussi, la sentence ou le décret de Compiègne est-il regardé par tous les auteurs de cette époque comme un acte de déposition et de dégradation; dans les anciens manuscrits, les actes de cette assemblée portent ce titre : *Exauctoratio Ludovici Pii episcoporum nomine publicata* (2). Dans un diplôme délivré par Louis, après son rétablissement sur le trône, on lit : « Entre les au» tres points de la discipline ecclésiastiques, ce» lui-ci fut surtout débattu avec le plus grand » soin, savoir : Que dans le cours des années pré» cédentes, ce même très religieux empereur avait » été, par les manœuvres des méchants et des » ennemis de Dieu, injustement déposé de son » royaume paternel et héréditaire, de la dignité » et du nom de roi (3). » Or, comment la déposition de Louis pouvait-elle être débattue comme un point de discipline ecclésiastique, si le jugement

(1) Acta conventus compend.

(2) Voyez Baronius et les diverses collections des conciles.

(3) Diploma Ludovici Pii, dat. anno imperii ejus XXII, indict. 13, apud Chifflet. in hist. Trenorchiensi.

des évêques de Compiègne n'y avait été pour rien ? Ajoutons que lorsque les peuples et l'armée, rentrant dans le devoir, eurent rendu à Louis sa couronne, ce prince voulut non-seulement être réconcilié à l'Église par les évêques et revêtu de ses armes de leurs propres mains, *episcopali ministerio voluit reconciliari, per manus episcoporum armis accingi consensit* (1), mais encore recevoir de nouveau de leurs mains la couronne et les insignes de l'empire : *Coronam insigne imperii a sacrosancto altari sublevatam, sacri ac reverendi antistites ejus capiti cum maximo omnium gaudio propriis manibus restituerunt* (2). Ce fut une véritable réhabilitation, et elle aurait été fort inutile si tout le monde, et le prince lui-même, n'avaient été persuadés que le jugement de Compiègne, bien qu'injuste, avait pourtant produit des effets légaux dont il fallait effacer la trace, si les peuples n'avaient pas cru que des évêques animés de l'esprit de justice pouvaient seuls rendre à Louis ce que lui avaient enlevé des évêques prévaricateurs.

Après toutes les preuves que nous venons d'indiquer, nous ne pensons pas qu'il soit possible de

(1) Author vitæ Ludovici Pii.
(2) Annales Bertiniani, ad annum 835.

conserver un doute sur ce point, qu'au IXe siècle la France reconnaissait à l'Église le pouvoir de déposer indirectement, par le moyen de la pénitence publique, les rois coupables des crimes que la législation ecclésiastique punissait dans la personne des criminels vulgaires par la peine de la pénitence, pourvu, bien entendu, que les garanties et les moyens de défense donnés à l'accusé par cette législation fussent scrupuleusement observés, et que tout se fît avec le consentement et l'approbation du Pape. Or, rien n'autorise à croire que cette conviction fût particulière à la France, ni qu'elle eût commencé au IXe siècle. Les canons relatifs à la pénitence publique, disposaient d'une manière générale que le pénitent, soit qu'il l'eût embrassée volontairement, soit qu'il y eût été contraint par une sentence canonique, perdait son rang, ses honneurs et ses dignités, et était à jamais incapable de toute fonction civile ou militaire; nulle part on ne trouve trace d'aucune exception en faveur des princes et des rois, et on ne peut deviner sur quoi l'on se fonderait pour les croire exempts de la loi commune, lors même que par le fait cette loi ne leur eût jamais été appliquée. A plus forte raison, le doute est-il impossible, lorsque l'on sait ce qui se passa en Espagne, au VIe siècle, à propos du roi Vamba, et en France,

au IXe, à propos de Louis-le-Débonnaire.

On demandera peut-être pourquoi l'Église ayant le pouvoir de déposer les mauvais rois, par le moyen de la pénitence, n'en a pas usé contre tant de princes qui, de l'aveu de tout le monde, abusèrent de leur puissance jusqu'à la scélératesse. C'est demander tout simplement pourquoi la justice est, ici-bas, si souvent impuissante contre la force. On ne voit point que l'Église ait excommunié, par exemple, l'empereur apostat Julien, ou les empereurs ariens Constance et Valens, ni tant d'autres princes hérétiques et persécuteurs de la religion ; les mêmes raisons qui l'en empêchèrent, l'empêchèrent aussi de les condamner à la pénitence publique. De ce que l'Église n'a pas excommunié beaucoup de souverains qui auraient mérité de l'être, personne ne conclut qu'elle n'a pas le droit d'excommunier les rois, pourquoi de ce qu'elle n'a pas imposé la pénitence à tous les rois qui avaient par leurs crimes encouru cette peine, se croit-on autorisé à conclure que l'Église n'a jamais le droit de l'infliger à aucun roi. La question est de savoir si l'Église a ce pouvoir, et nullement de savoir si elle doit en user toutes les fois que l'occasion s'en présente. On est toujours tenu d'accomplir un devoir, mais ce n'est pas toujours un devoir d'user de son droit, il y a même une

foule de cas où l'exercice du droit est ou impossible, ou imprudent, ou dangereux, ou insensé. Il n'appartient qu'à l'Église de discerner les occasions où elle peut, sans inconvénient grave, et avec utilité pour le salut des âmes, user de son pouvoir dans toute sa plénitude. Le pouvoir donné par le Christ à son Église de punir les fautes de ses enfants a pour but la correction et le salut des coupables, bien plus que leur châtiment. Les peines qu'elle inflige sont médicinales, il lui convient donc d'en user alors seulement qu'elle en peut espérer un effet salutaire, et de s'en abstenir quand l'état du malade est tel que pour lui le remède se changerait en poison. De même qu'il eût été parfaitement inutile et souverainement dangereux, de soumettre à l'excommunication des princes qui, foulant aux pieds son autorité, non-seulement auraient méprisé ses censures, mais encore en seraient devenus plus ardents à la persécution, de même il eût été insensé de prétendre les contraindre à embrasser cette vie de pénitence publique, qui avait pour conséquence la perte du pouvoir suprême. Par le même motif, l'Église voyant dans la suite des temps que l'excommunication était contre les mauvais princes un remède plus efficace que la pénitence publique, renonça à se servir de celle-ci, pour ne plus se servir que de

l'autre. Mais de ce que l'Église s'est abstenue en certaines occasions d'user de ce pouvoir, il ne suit en aucune manière que ce pouvoir ne lui appartienne pas, il suit seulement qu'en ces occasions ne se rencontraient pas toutes les circonstances qui en auraient rendu l'exercice utile, prudent et sans péril.

Lorsque l'usage de la pénitence publique fut tombé en désuétude, l'Église n'employa plus contre les princes ses fils, coupables envers leur mère, que ses censures, et elle ne procéda à leur déposition que lorsque méprisant l'excommunication ils se mettaient en révolte ouverte contre elle, et cherchaient à entraîner leurs sujets à se révolter comme eux. L'Église fut donc plus sévère envers les princes dans l'antiquité que dans le moyen âge. Dans l'antiquité, c'est-à-dire du IVe au XIe siècle, elle pouvait pour tout crime de quelque gravité, les dépouiller indirectement de la puissance temporelle; dans le moyen âge, elle ne les en dépouillait que lorsque coupables d'attaques directes contre l'Église, et ne tenant aucun compte, ni des avertissements du pasteur suprême, ni de l'excommunication par lui fulminé contre eux, ils se servaient de leur puissance pour soustraire les peuples à l'obéissance du pouvoir spirituel. L'excommunication, il est vrai, est en soi une peine beaucoup plus grave que la

pénitence publique. La pénitence n'était après tout qu'un moyen de se réconcilier avec l'Église, tandis que l'excommunication sépare de la communion des fidèles, ce qui est assurément bien autrement redoutable que la perte de tous les honneurs et de tous les pouvoirs de ce monde. Mais la première vigueur du christianisme s'étant affaiblie parmi les hommes, ils n'apprécièrent plus les choses à leur juste valeur, et l'on en vint à redouter davantage la perte des honneurs et de la puissance mondaine que celle des biens spirituels dont on jouit dans la communion de l'Église. De là le changement de la discipline : pour les crimes punis dans les temps qui avaient précédé, par la pénitence publique, on corrigea et l'on châtia les princes par les censures, et l'on réserva la privation des droits temporels pour le crime d'hérésie et pour les cas extrêmes, alors que les autres moyens et remèdes spirituels se trouvaient impuissants et que des princes incorrigibles s'obstinant dans l'erreur et le mal, ne laissaient aucun espoir de retour.

La pénitence publique et les effets qu'elle avait dans l'ordre temporel, la juridiction attribuée aux souverains Pontifes sur les puissances temporelles, juridiction en vertu de laquelle ils jugeaient et déposaient les rois et les empereurs, ne sont pas les seules institutions pour lesquelles l'Église ait, du

IVe au XVIe siècle, exercé son pouvoir sur les sociétés civiles et politiques. La religion catholique avait tellement pénétré les nations européennes, elle s'était tellement incarnée en elles, l'Église y jouait en toutes choses, depuis les plus petites jusqu'aux plus grandes, un rôle si marqué d'initiation première et de souveraineté dernière, origine et principe, résultat et couronnement de toutes les forces et de toutes les institutions sociales, que pour donner une idée fidèle du pouvoir qu'elle y exerçait dans l'ordre temporel, il faudrait refaire l'histoire de l'Europe, et non-seulement l'histoire générale, mais encore l'histoire particulière de chaque peuple, et au sein de ce peuple celle de chaque institution. Pour n'en citer qu'une seule, commune à toutes les nations chrétiennes, est-ce que par exemple le sacre des rois n'était pas une confession formelle et solennelle de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel? Est-ce que le célèbre contemporain de saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, n'exprimait pas le sentiment universel lorsqu'il disait: « A la puissance » du roi appartiennent les choses terrestres... à la » puissance du souverain Pontife les choses spiri- » tuelles et tous les attributs de la vie spirituelle. » Autant la vie spirituelle est au-dessus de la vie » terrestre et l'esprit au-dessus du corps, autant

» la puissance spirituelle l'emporte en honneur » et en dignité sur la puissance terrestre ou sécu- » lière. Car c'est à la puissance spirituelle d'ins- » tituer la puissance terrestre, afin qu'elle soit, et » de la juger si elle n'est pas bonne, tandis que la » puissance spirituelle a d'abord été instituée de » Dieu, et lorsqu'elle dévie elle ne peut être jugée » que par Dieu seul. Que la puissance spirituelle, » quant à l'institution divine, soit antérieure par le » temps et supérieure par la dignité, cela est ma- » nifestement déclaré par l'exemple du peuple » choisi de l'Ancien-Testament, où d'abord le sa- » cerdoce fut institué de Dieu, et où, sur l'ordre » de Dieu, la puissance royale fut ensuite instituée » par le sacerdoce. C'est pourquoi, dans l'Église, » la dignité sacerdotale consacre la puissance » royale, la sanctifiant par la bénédiction et la » formant par l'institution (1). »

(1) Ad potestatem regis pertinent quæ terrena sunt... Ad potestatem summi Pontificis pertinent quæ sunt spiritualia, et vitæ spirituali attributa universa. Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive sæcularem potestatem honore ac dignitate præcedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et judicare habet si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est et cum

La révolution a aboli le sacre, mais on peut dire que les rois l'avaient déjà aboli eux-mêmes lorsque, ne le considérant plus que comme une vaine cérémonie faite pour éblouir le peuple, il leur plût de se figurer qu'elle ne leur imposait aucune obligation. Ils faisaient à Dieu, au pied de l'autel, sur les saints Évangiles, entre les mains des pontifes, les serments les plus solennels, ils s'engageaient envers l'Église et envers leur peuple par les promesses les plus formelles et les plus sacrées, puis ils ne songeaient ni à ces serments, ni à ces promesses, et dans leur indifférence ils les foulaient aux pieds sans même y prendre garde. Dieu leur a rendu la pareille, les bénédictions de

deviat a solo Deo judicari potest... quod autem spiritualis potestas (quantum ad divinam institutionem spectat) et prior sit tempore et major dignitate in illo antiquo veteris instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium, institutum est, postea vero per sacerdotium, jubente Deo regalis potestas ordinata fuit. Unde in Ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem. (Hugo de S. Victor, lib. 2, *de Sacramentis fidei, par.* 2, *cap.* 4.) — Huges de Saint-Victor était chanoine, et selon d'autres abbé du monastère de Saint-Victor de Paris, de l'ordre des Augustins.

son Église se sont changées sur eux en malédictions, la révolution est venue et les a emportés.

Déjà sous Louis XIV, et bien avant lui, le sacre avait perdu sa signification antique, à ce point que l'auteur de la *Défense de la déclaration de* 1682, commentant le texte d'Hugues de Saint-Victor, que nous venons de rapporter, s'écrie : « Personne ne croira que les rois tiennent la puissance royale des évêques qui les sacrent. » Les Français de Louis XIV, en effet, se trouvaient hors d'état de le croire ; mais il n'en était pas de même par exemple des Français du temps de Charles-le-Chauve, qui, dans une assemblée composée d'un grand nombre d'évêques et de grands du royaume, entendaient sans aucune surprise ce prince proclamer qu'en le sacrant les évêques l'avaient fait roi (1). Louis II était dans la même persuasion, lorsqu'il écrivait à l'empereur Basile : « Que les » rois de France et les empereurs ses ancêtres » avaient reçu du siége apostolique la royauté, puis » l'empire, et qu'entre les princes des Francs, » ceux-là seuls eurent le titre d'abord de rois,

(1) Wenilo in diœcesi sua... me regem consecravit et in regni regimine chrismate sacro perunxit... et in regni solio sublimavit (*Libellus proclamationis Caroli Calvi*, in concil. Tul., apud Saponariam).

» ensuite d'empereurs, qui reçurent à cet effet du » Pontife romain l'onction de l'huile sainte (1). » L'opinion de l'Espagne ne différait pas sur ce point de celle de la France. Les Pères du douzième concile de Tolède, tenu en 781, ne craignaient pas de dire en parlant du roi Ervige, présent à ce concile, et successeur du roi Wamba, qu'il avait reçu par l'onction sainte le pouvoir de régner (2). Du reste, sur ce point, les formules du sacre étaient expresses et formelles, comme on peut le voir dans les anciens rituels, notamment dans ceux de France. Celui d'Arles, que donne D. Martène, prescrit, entre autres choses, que deux des principaux évêques présenteront au métropolitain consécrateur le prince qui doit être sacré, en disant :

(1) Ex qua regnandi prius et post modum imperandi auctoritatem prosapiæ nostræ seminarium sumpsit. Nam Francorum principes, primo reges, deinde imperatores dicti sunt ii dumtaxat, qui a romano Pontifice ad hoc oleo sancto perfusi sunt (*Epist. Ludovici II ad Basilium imperatorem*).

(2) Et enim sub qua parte vel ordine serinissimus Ervigius princeps regni conscenderit culmen, regnandique per sacrosanctam unctionem susceperit potestatem, ostensa nos scripturarum evidentia edocet (Concil. Tolet., XII, can. 1, in Collect. concil. Hispaniæ, t 2, p. 683).

« Révérend père, notre mère l'Église demande » que vous éleviez ce guerrier à la dignité royale. » Que le métropolitain répondra : « Avez-vous la » certitude qu'il est digne de ce ministère et ca» pable de le remplir utilement? » Et qu'ils répondront : « Nous le connaissons et nous le croyons » digne et illustre dans l'Église de Dieu (1). »

L'auteur de la *Défense* fait observer que si l'on prend à la lettre ces antiques formules, il s'ensuivra que la royauté n'est pas héréditaire, mais élective, et que les rois ne prennent ce titre et n'entrent en possession de la puissance royale qu'après avoir été sacrés, ce qui est, dit-il, manifestement faux. — Il n'est pas faux d'abord que la royauté ait été élec-

(1) Cum rex benedicitur, episcopi qui adsunt, debent ex seipsis facere coronam habentes eum in medio eorum, accipiantque eum duo ex episcopis priores, offerentes eum metropolitano his verbis dicentes : « Reverende pater, postulat mater Ecclesia ut præ» sentem militem ad dignitatem regalem sublevetis. » — Tunc dicat metropolitanus : « Scitis illum esse di» gnum et utilem ad hoc ministerium? » — Tunc respondeant illi, « et novimus et credimus illum esse di» gnum et illustrem Ecclesiæ Dei. » Tunc respondeant omnes : « Deo gratias. » (Ex pontificali M. S. Eccles. Arelaten., apud Edmundum Martene *de antiquis Eccles. ritibus*, t. 3, lib. 2, cap. 10, p. 222).

tive et non héréditaire à certaines époques et dans certains pays. En France, notamment sous les deux premières races et même dans les commencements de la troisième, si l'on choisissait d'ordinaire les rois dans la famille royale, ils ne naissaient pas rois cependant et ils ne montaient sur le trône que par l'élection. Les histoires sont pleines des élections des rois francs de la première race et elles témoignent que les rois de la seconde ne désignaient pas leurs fils pour leur succéder sans avoir obtenu le consentement des grands du royaume. Charlemagne partagea ses États entre ses fils, Louis le-Débonnaire en fit autant, mais ce ne fut qu'après qu'ils eurent demandé et obtenu le commun assentiment des grands et des évêques, et ils avaient soin de faire sacrer les princes auxquels le trône était ainsi réservé afin que leur droit à la royauté devînt inattaquable. Ce fut en s'appuyant sur ce droit d'élire leurs rois que les Français en diverses occasions, s'arrogèrent le droit de les déposer, comme ils déposèrent, par exemple, Childéric Ier (1), Théodoric, le plus jeune des fils de Clovis II, qu'ils avaient d'abord préféré à son

(1) Gregorius turon., l. 2, c. 12. — Robertus Guaguinus in Childerico I. — Natal Alexand., Hist. Eccles., sæcul. ve, par. 2, cap. ult., art. 4, n° 5.

frère aîné, Childéric II (1); Childéric II, lui-même, après qu'ils l'eurent mis sur le trône à la place de Théodoric (2) et, sous la seconde race, au témoignage des plus graves historiens, Charles-le-Gros (3), Charles-le-Simple (4), Louis III (5). Il suffit d'ailleurs de rappeler l'avènement de la troisième race. Après la mort de Louis V, le trône, d'après le droit héréditaire, appartenait à Louis, duc de Lorraine, son oncle maternel, et néan-

(1) Robert. Guaguin., in compend. de Francor. gestis, lib. 1.—Joannes filius in chron. de Francor. regibus, ad ann. 657.—Natal. Alexand., Hist. Eccles., sæcul. VII, cap. 6, art. 4, nº 2.

(2) Papire Masson, lib. Annal. franc. in Childerico II.— Robert. Guaguin., loc. cit.—Joann. filius in chron., ad annum 679.— Naucler., in chronograph., vol. 2, generat. 23.—Noël Alexandre, loc. cit.

(3) Regino in chron., ad annum 888.— Otho Frisingen., lib. 6, cap. 9.— Martin. polon., lib. 4.— Noël Alexandre, IXe et Xe siècles, part. 1, c. 7, art. 4.

(4) Flodoard, in chron. ad ann. 922.— Naucler., Generat. 3.— Papir. Masson., lib. 2, de Gestis Francor.

(5) Robert. Guaguin., lib. 5.— Joan. Bussières, liv. 6, Hist. franc., nº 28.— Pap. Masson., lib. 2, Annal. franç.

moins les Français le rejetèrent pour élire un homme complétement étranger à la race royale (1), Hugues Capet, sacré à Reims en 987. Chez presque toutes les nations européennes, le droit de succession à la couronne fut ainsi, à l'origine, mêlé d'hérédité et d'élection, et ne se transforma que lentement en droit héréditaire pur. Il n'était définitivement acquis que par le sacre. Cela est tellement vrai que les premiers rois de la troisième race avaient grand soin de faire reconnaître leur fils aîné comme roi par les grands et le peuple, et de le faire sacrer de leur vivant.

Chez les infidèles, dit-on, les rois n'ont pas besoin d'être sacrés pour avoir réellement la puissance, et de nos jours les rois chrétiens eux-mêmes sont rois bien certainement quoiqu'il n'y ait plus de

(1) On a prétendu que Hugues-Capet descendait de Charlemagne par les femmes, mais la fausseté de cette opinion a été démontrée jusqu'à l'évidence, entre autres, par Noël Alexandre qui après avoir prouvé également, qu'à s'en tenir au droit héréditaire, le trône appartenait sans conteste à Louis duc de Lorraine, conclut en ces termes : « Jus itaque Hugonis ad regnum nullum erat, sed jus ipsi dedit Dei providentia in cujus manu sunt omnium jura regnorum : qui Francos ad eligendum illum regem, voluntatibus, quas in ipsis fecerat, traxit. » (Sec. 9 et 10, c. 7, art. 9).

sacre. — Il ne s'agit ni des nations infidèles, ni des nations de nos jours, il s'agit des nations catholiques d'autrefois. Or chez ces nations les rois, soit qu'ils montassent sur le trône en vertu du droit purement héréditaire, soit qu'ils y fussent appelés par l'élection, n'étaient considérés comme en pleine possession du titre de roi et de la puissance royale que lorsqu'ils avaient été sacrés. Jusque-là ils étaient destinés à la royauté, ils n'étaient pas encore rois ; c'était le sacre qui les faisait tels. Cette antique coutume suivie dans tous les pays catholiques, était surtout gardée en France. Tout le monde connaît la pieuse tradition de la Sainte-Ampoule apportée du ciel, et dont l'huile sainte était réservée pour le sacre des fils aînés de l'Église (1). A certaines époques, en certains pays l'hérédité, en d'autres temps, en d'autres contrées l'élection donnait au prince droit à la royauté, le *jus ad rem* comme disent les jurisconsultes ; mais ni l'héré-

(1) Si par suite d'un empêchement quelconque il était impossible de se servir pour le sacre, de la Sainte-Ampoule gardée à Reims, on devait se servir de celle dont le dépôt était confié au principal monastère de Tours, laquelle d'après la tradition, avait été donnée à saint Martin par un Ange. (Voyez Martène, de Antiq. Eccles. ritibus, t. 3, lib. 2, c. 10, n° 6.)

dité, ni l'élection ne suffisaient nulle part toutes seules pour lui donner la royauté même, le *jus in re*; c'était la puissance spirituelle qui le leur donnait par le sacre. De là vient qu'avant de recevoir l'onction sainte ils prêtaient entre les mains des évêques le serment de rendre la justice et de défendre l'Église comme on peut le voir dans les anciens rituels français (1). On leur demandait s'ils voulaient tenir dans leur cœur et pratiquer dans leurs œuvres la foi catholique, défendre en toute occasion l'Église et ses ministres, gouverner selon la justice, et ils devaient s'engager par une promesse formelle à faire toutes ces choses (2). Nous voyons dans ces mêmes rituels français que les évêques déclaraient élire pour roi celui qu'ils sacraient en adressant à Dieu cette prière : « Jetez un œil propice sur les prières de notre humilité et multipliez les dons de vos bénédictions sur votre serviteur que voilà, lequel, vous suppliant également avec ardeur, nous élisons pour

(1) C. 10, p. 192.

(2) *Ibid.*, p. 199. — Voyez dans notre 1er vol., p. 296 et suivantes, les extraits que nous avons donnés de l'écrit intitulé : *le Sacre et le couronnement de Louis XIV. Paris*, MDCCXX, *avec approbation et privilége du roi.*

» roi de ce royaume (1). » Le sacre n'excluait pas le droit que les princes pouvaient avoir à la possession du pouvoir à titre de succession héréditaire, mais il confirmait ce droit, il l'amplifiait par un titre plus sacré et plus inviolable. Aussi voyons-nous dans les mêmes rituels qu'après la consécration et le couronnement, le roi étant sur son trône, le prélat consécrateur lui adressait ces paroles : « Sois maintenant inébranlable, » et cette place que tu as tenue jusqu'ici de la suc- » cession parternelle et par droit d'hérédité, » tiens-la désormais par l'autorité du Dieu tout- » puissant et par la tradition que nous t'en faisons » maintenant, nous, c'est-à-dire tous les évêques » et les autres serviteurs de Dieu (2). » C'est là précisément ce que veut faire entendre Hugues de

(1) Respice propritius ad preces nostræ humilitatis et super hunc famulum tuum quem supplici devotione in regnum N... pariter eligimus benedictionum tuarum dona multiplica (Ex. MS. Cod. Ratoldi Abbatis Corbejen. ex. MS. Biblioth. regiæ. ex. MS. Eccles. senonen. Apud Martene, loc. cit., p. 193, 203 et 214).

(2) Sta, et retine locum a modo quem paterna successione tenuisti hæreditario jure tibi delegatum, per auctoritatem Dei omnipotentis et præsentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum cæterorumque Dei servorum (Martene, loc. cit., p. 205).

Saint Victor lorsque, dans le passage que nous avons rapporté, il dit que la puissance spirituelle en consacrant la puissance séculière, la sanctifie par la bénédiction et la forme par l'institution ; ce qui signifie que l'Église donne à la puissance temporelle une institution chrétienne et l'ordonne, par rapport à une fin spirituelle, à savoir la conservation de la religion et la défense de l'Église, ce à quoi les rois s'obligeaient dans leur sacre par un serment solennel. De sorte que par leur sacre les rois obtenaient un droit spécial sur le peuple chrétien et en même temps contractaient une obligation spéciale de faire respecter au sein de ce peuple et par sa puissance la justice et la religion. Or revêtir la puissance temporelle de tels droits et d'un tel caractère, lui imposer des engagements et des devoirs de cette nature, n'est-ce pas manifestement exercer sur elle un véritable pouvoir, et si l'on reconnaît que l'Eglise avait le droit d'exiger des rois les serments qu'ils lui prêtaient, comment peut-on nier qu'elle eût aussi le droit de punir les parjures.

Résumons :

L'usage universel et constant, dans la chrétienté, pendant tant de siècles, du sacre des rois, l'usage, si fréquent au moyen âge, des sentences pontificales par lesquelles les rois infidèles à l'Église et à leurs serments étaient dépouillés de la puissance

temporelle, l'usage de la pénitence publique maintenu jusqu'au XIe siècle, et qui rendait les pénitents indignes et incapables de toute charge séculière; la discipline de l'Église primitive, les transformations successives sous l'action de l'Église, des sociétés temporelles, de leurs institutions et de leurs lois, dans le cours des siècles qui ont suivi; les concordats des temps modernes eux-mêmes, tout nous ramène à cette conclusion que partout et toujours l'Église a exercé sur l'ordre temporel le pouvoir indirect que lui contestent ses ennemis. Parcourons les divers degrés de ce pouvoir et voyons si dans sa marche glorieuse à travers les âges, l'Église ne les a pas tous successivement occupés.

Le premier degré du pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle, est de s'établir dans les domaines de celles-ci, malgré elle, en dépit de tous ses efforts pour l'en chasser, et de toutes ses persécutions. C'est ce que l'Église a fait partout; elle n'a pas conquis dans ce monde un seul coin de terre que la puissance temporelle ne l'ait opiniatrément disputé.

Le second degré est de soustraire à l'obéissance de la puissance temporelle en tout ce qui est contraire à la loi spirituelle, les membres de la société spirituelle, leur défendant des choses que la loi

temporelle commande, leur commandant des choses que la loi temporelle défend. C'est ce que l'Église a fait également dans toutes les sociétés où elle s'est établie, aux premiers jours de son établissement. C'est par là qu'elle commence toujours.

Le troisième degré est d'interdire aux membres de la société spirituelle, les honneurs, charges et dignités de la société temporelle, l'acceptation des fonctions administratives, judiciaires ou militaires qu'elle confère, le recours à ses tribunaux, etc., ou de ne permettre toutes ces choses que dans certaines circonstances ou sous certaines conditions. C'est ce que l'Église a fait notamment pendant les trois premiers siècles, formant ainsi dans l'empire romain une société à part, qui avait ses lois contraires aux lois de l'empire, et ses juges autres que les juges impériaux.

Le quatrième degré est de contraindre la puissance temporelle à respecter la liberté et l'indépendance de la société spirituelle, et de l'obliger par conséquent à abolir les lois temporelles directement opposées aux lois spirituelles, c'est-à-dire qui ordonnent ce que celles-ci défendent, ou qui défendent ce que celles-ci ordonnent ou conseillent. C'est ce que l'Église commença à obtenir sous Constantin, c'est la liberté pour laquelle elle lutte toujours et partout jusqu'à ce qu'elle l'ait obtenue.

Le cinquième degré est, la liberté une fois assurée et garantie, de traiter de puissance à puissance avec la société temporelle, et en retour des biens spirituels qu'elle lui donne d'obtenir d'elle dans l'ordre temporel des concessions et des avantages garantis par de solennels engagements ; c'est ce que l'Église fait toutes les fois qu'elle amène les gouvernements à signer avec elle des conventions et des concordats.

Le sixième degré est d'imposer à la société temporelle une législation en harmonie avec la loi spirituelle, de telle sorte que non-seulement la société spirituelle soit libre de suivre sa loi, mais que de plus la société temporelle ne suive pas une loi inspirée par une autre religion. C'est ce que l'Église a fait chez toutes les nations chrétiennes, c'est ce qu'elle fera partout où elle pourra vivre et se développer librement. Avant Jésus-Christ et pendant l'ère des persécutions, la législation de l'empire était païenne, l'Église la transforma, elle devint chrétienne, toutes les lois où le principe païen dominait disparurent remplacées par des lois filles du principe chrétien ; tous les rapports entre les hommes furent changés : rapports entre le mari et la femme, entre le père et les enfants, entre le maître et l'esclave, entre le prêtre et le fidèle, entre le magistrat et le justiciable, entre le souverain

et le sujet, etc., etc., ce fut une transformation, une transfiguration universelle.

Le septième degré est d'obliger la puissance temporelle à user de son pouvoir contre les infracteurs de la loi spirituelle, de telle sorte que non-seulement la législation temporelle soit faite sur le modèle de la loi spirituelle, mais que la loi spirituelle elle-même devienne obligatoire dans l'ordre temporel. C'est ce que l'Église exigea de la puissance temporelle dès qu'elle en eut la force. L'idolâtrie, l'hérésie, l'apostasie et les autres crimes contre la société spirituelle devinrent également des crimes contre la société temporelle.

Le huitième degré est d'attribuer à la loi pénale spirituelle des effets temporels qui se produisent par la seule action de cette loi, de telle sorte que non-seulement la magistrature temporelle appliquant une loi conforme à la loi spirituelle, punisse les crimes commis contre celle-ci, mais que de plus la seule application de la loi spirituelle par le juge spirituel, produise son effet dans l'ordre temporel sans que le juge de cet ordre intervienne, la loi pénale spirituelle ayant par elle-même la vertu de rendre ceux qu'elle frappe indignes et incapables des fonctions, charges, titres, honneurs et dignités de la société temporelle. C'est ce que l'Église a fait par la pénitence publique jusqu'au XIe siècle

et, dans les siècles suivants, par des sentences directes contre ceux qui, après avoir encouru l'excommunication, ne se soumettaient pas à son autorité.

Le neuvième et suprême degré est de soumettre les chefs eux-mêmes de la société temporelle à l'autorité et à la juridiction de la puissance spirituelle, en leur conférant des droits et des prérogatives qu'ils ne tiennent que d'elle; en leur imposant des conditions qu'ils ne peuvent violer sans crime; en les obligeant à subir, quand ils l'ont mérité, le jugement du pouvoir spirituel et à lui reconnaître le droit de faire les rois par le sacre et de les défaire par la déposition. C'est ce que l'Église a fait, et du IVe au XIe siècle et pendant tout le moyen âge, l'histoire le dit, et du reste bien loin de contester le fait ses ennemis en font le texte de leurs accusations.

Ainsi il est établi historiquement que l'Église catholique a exercé sur la puissance temporelle un pouvoir indirect, tantôt à un moindre degré tantôt à un degré plus élevé; mais toujours et partout à un degré quelconque. Il est donc incontestable que ce pouvoir appartient à l'Église, à moins qu'on ne lui conteste jusqu'au droit d'exister autrement que par le bon plaisir, et sous la dépendance de la puissance temporelle, à moins qu'on

ne l'accuse d'avoir perpétuellement usurpé les droits de cette puissance.

Il est établi en second lieu que ce pouvoir l'Église l'a exercé successivement à tous ses degrés, aux degrés inférieurs quand elle était encore à son berceau et environnée d'ennemis, aux degrés intermédiaires, quand devenue plus forte, elle a commencé à maîtriser les nations; aux degrés supérieurs, quand parvenue a l'apogée de sa puissance, elle s'est vue entourée de nations formées par ses soins et à son image, de nations constituées catholiquement : d'où il suit que ce pouvoir appartient à l'Église, dans chaque siècle et dans chaque pays, au degré où les circonstances du temps et du lieu en rendent l'exercice possible et utile, à moins qu'on ne conteste à l'Église le droit de procurer autant qu'elle le peut le bien spirituel de ses enfants, le droit d'assurer de plus en plus, autant que cela dépend d'elle dans les sociétés humaines, le respect et l'accomplissement de la loi de Dieu; à moins qu'on ne l'accuse d'avoir usurpé sur la puissance temporelle, toutes les fois qu'il lui a été possible de le faire sans danger.

En droit, la fin temporelle de l'homme est subordonnée à sa fin spirituelle, sa vie présente à sa vie future; et elle doit être ordonnée par rapport à cette fin éternelle, comme un moyen pour y par-

venir, et non pas comme un obstacle qui en détourne. La société temporelle est instituée de Dieu pour assurer à l'homme les moyens d'atteindre sa fin temporelle; la société spirituelle pour lui donner les moyens d'atteindre sa fin spirituelle. La société temporelle doit donc aussi être subordonnée à la société spirituelle et ordonnée, par rapport à celle-ci, comme un moyen et non comme un obstacle : lorsqu'il en est autrement, la société spirituelle a donc le droit de réformer, de transformer la société temporelle, d'agir sur elle jusqu'à ce qu'elle l'ait refaite à son image, jusqu'à ce qu'elle en ait extirpé tout ce qui tend à la perte des âmes, jusqu'à ce qu'elle y ait implanté les mœurs, les lois, les institutions les plus propres à assurer leur salut. Si donc dans la société temporelle, un pouvoir inférieur et à plus forte raison si le pouvoir suprême s'opposent à ce travail divin de l'Église, s'ils abusent de la force dont ils sont dépositaires pour faire de la société temporelle un instrument de damnation, l'Église a le droit de faire rentrer dans l'ordre ces pouvoirs prévaricateurs, et lorsqu'elle est assez forte pour cela, de retirer le pouvoir à ceux qui en ont la possession, et qui s'opiniâtrent dans leur révolte.

En fait, l'Église a toujours agi ainsi ; cela suffit pour la justifier aux yeux de ceux qui savent que

l'épouse du Christ ne peut mal faire. *Justificata in semetipsa.* Nous avons vu dans le chapitre précédent que ce pouvoir l'Église le tient de Dieu au témoignage des saintes Écritures. Mais quand bien même l'Écriture ne nous en dirait rien, la pratique de l'Église devrait nous suffire. Saint Thomas nous a rappelé qu'elle est la plus haute autorité, saint Augustin nous répète que l'Écriture établissant cette autorité, la suivre c'est suivre l'Écriture elle-même (1).

CHAPITRE III.

Les Pères de l'Église.

Les Pères de l'Église ont toujours, comme l'Église elle-même, rappelé aux chrétiens les devoirs de soumission et d'obéissance que leur impose la

(1) Proinde quamvis hujus rei certe de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen scripturarum etiam in hac re à nobis teneretur auctoritas cum hoc facimus quod universæ jam placuit Ecclesiæ, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas (S. Augustin, lib. 1, Contra hæreses, cap. 38, n° 37).

loi de Dieu envers la puissance temporelle, et de même que pour ravir ses droits à la puissance spirituelle, on a voulu abuser des passages de la sainte Écriture qui consacrent ces devoirs, de même on s'est attaché à ce côté de l'enseignement des Pères pour faire oublier celui où ils proclament la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel. Afin de mieux atteindre ce but on a supposé comme une chose certaine et incontestée que le christianisme, en s'établissant dans le monde, avait accepté la puissance temporelle telle qu'il l'avait trouvée, qu'il lui avait reconnu les mêmes droits, les même prérogatives que le paganisme (1). D'abord cela serait qu'il n'en faudrait pas moins rejeter la conséquence qu'on en tire, puisque dans le paganisme même, et particulièrement à Rome, surtout avant l'ère des césars, la religion était considérée comme la source, la garantie et la règle de la société temporelle et du pouvoir qui la régit (2) ; mais cela

(1) Cet argument est développé dans la *Défense de la Déclaration*, etc.

(2) Nous avons établi ce point dans notre premier vol., liv. 2, c. 2, *du pouvoir spirituel chez les gentils*, p. 119 et suivantes.— Du reste, le fait même des persécutions dont le christianisme fut l'objet est une preuve sans réplique de l'importance capitale et pré-

n'est pas, non il n'est pas vrai que le christianisme qui a changé le monde ait laissé dans l'état infime où il le trouva le pouvoir chargé de gouverner le monde. Il l'a élevé, il l'a sanctifié, il lui a donné au respect et à l'obéissance des peuples des droits qu'il n'avait pas, et en même temps il lui a imposé des devoirs, une loi, un frein que jusqu'alors il n'avait pas connus. Le paganisme autorisait les rois à user de leur puissance en païens, le christianisme les oblige à en user chrétiennement. Il nous semble que c'est une différence.

La première et la plus ancienne des autorités qu'on ait alléguées pour prouver que les premiers chrétiens avaient du pouvoir la même idée que les païens est celle de Tertullien (1) et il faut convenir

pondérante que les sociétés païennes reconnaissaient à la religion. En proscrivant les chrétiens, les empereurs prétendaient remplir un devoir envers les dieux et jamais ils n'eussent poussé aussi loin la cruauté, s'ils n'avaient pas considéré la religion païenne comme la base même de l'ordre social tel qu'il était alors établi, s'ils avaient regardé les questions de religion comme indifférentes dans l'ordre politique.

(1) Certains écrivains de nos jours se plaisent à appeler Tertullien, *Père de l'Église*. Le simple bon sens devrait pourtant leur faire comprendre qu'un hérétique ne saurait avoir aucun droit à ce titre. Pour le mé-

que sur ce point, en effet, les idées de Tertullien étaient fort étranges. L'Église défendait aux chrétiens les fonctions publiques, civiles ou militaires, à cause des actes idolâtriques auxquels on était obligé de se livrer dans l'exercice de ces fonctions. Tertullien ne pouvait se contenter de si peu, il

riter, trois conditions sont nécessaires : *La sainteté* reconnue et proclamée par l'Église ; *la doctrine*, une doctrine sûre et ne s'éloignant en rien de grave de l'enseignement de l'Église ; *l'antiquité*, c'est-à-dire un laps de quelques siècles écoulés depuis la mort du saint dont les écrits ont conservé la parole vivante pour l'instruction des fidèles dans les âges suivants. Ces trois conditions sont exprimées dans ce mot, *Pères de l'Église*, qui suppose et l'antiquité (*Père*), et la sainteté (*Église*), et la doctrine par laquelle les Pères, les anciens, instruisent et enseignent les fils de l'Église. On désigne sous le nom d'*écrivains ecclésiastiques*, les auteurs qui, sans réunir les trois conditions ci-dessus, ont traité des matières ecclésiastiques. Les deux premières conditions sont absolues, la troisième, *l'antiquité*, est relative en ce sens qu'elle peut être plus ou moins grande, saint Bernard, par exemple, est postérieur de plusieurs siècles à saint Augustin, mais il faut toujours une certaine antiquité. Dans tous les cas, c'est une témérité que l'ignorance seule peut faire excuser, de donner le nom de Pères de l'Eglise à des écrivains auxquels l'Église ne le donne pas.

proscrivait absolument, sans restriction ni réserve, les fonctions, dignités et charges temporelles de toute espèce, les déclarant incompatibles, non pas accidentellement, mais en soi, avec la profession du christianisme et les mettant parmi les pompes de Satan auxquelles le chrétien renonce par son baptême (1). Tertullien enseignait en outre que le Christ a interdit à ses disciples la profession des armes, de sorte que selon lui les chrétiens étaient obligés de refuser non-seulement les grades qui entraînaient la nécessité de participer à des actes d'idolâtrie, mais encore tout service militaire (2). Ces ex-

(1) Tertull., lib. *de idolatria*, cap. 7.

(2) Posset in isto capite etiam de militia definitum videri, quæ inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quæritur, an fidelis ad militiam converti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quæque, cum non sit necessitas immolationum vel capitalium judiciorum. Non convenit sacramento divino et humano; signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum. Non potest una anima duobus deberi Deo et Cæsari... Quomodo autem bellabit, imo quomodo etiam in pace militabit sine gladio quem abstulit Christus? Nam etsi adierant milites ad Joannem et formam observationis acceperant, si etiam centurio crediderat; omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. (Ibid , c. 8.)

travagances ne contribuèrent pas peu à accréditer les préjugés répandus contre le christianisme qu'on accusa longtemps d'être incompatible avec l'existence même de la république ; car, disait-on, si tous ses membres étaient chrétiens comment se gouvernerait-elle, comment se défendrait-elle contre ses ennemis, puisque les chrétiens ne peuvent ni faire la guerre, ni accepter les charges temporelles. Nous voyons dans les lettres de saint Augustin, que de son temps encore on répétait contre les chrétiens cette ridicule accusation, et le saint docteur crut nécessaire de la réfuter au long en donnant le véritable sens des passages de l'Évangile sur lesquels on prétendait l'appuyer, et en montrant que la doctrine de Jésus-Christ n'interdit ni la punition des criminels, ni les guerres justes (1).

(1) Adjecisti enim eos dicere quod Christi prædicatio atque doctrina reipublicæ moribus nulla ex parte conveniat cujus hoc constet esse præceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus et percutienti alteram præbere maxillam et pallium dare ei qui tunicam aufferre præstiterit, et cum eo qui nos anguriare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato, quæ omnis reipublicæ moribus asseruntur esse contraria. Nam quis inquiunt tolli sibi ab hoste aliquid patiatur vel romanæ reipublicæ depredatoribus non mala velit belli jure reponere.... Sunt ista præcepta patientiæ semper

L'autorité de Tertullien ne peut donc être acceptée sans réserve dans la controverse présente, puisque sur cette question même il est tombé, de l'aveu de tous, dans les plus graves erreurs. On cite de lui deux passages où il affirme que les chrétiens vénèrent l'empereur comme le second après Dieu, comme n'ayant au-dessus de lui que Dieu seul, comme n'étant soumis qu'à la seule puissance de Dieu (1). Ceci bien entendu peut être admis sans

in cordis præparatione retinenda, ipsaque benevolentia, ne reddatur malum pro malo semper in voluntate complenda est. Agenda sunt autem multa etiam cum invitis hominibus quadam severitate plectendis quorum potius utilitati consulendum quam voluntati, quod in principe civitatis, luculentissime eorum litteræ laudaverunt... Ac per hoc si terrena ista respublica præcepta christiana custodiat et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiæque pacatam societatem victis facilius consulatur. Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus, in Evangelio diceretur ut abjicerent arma seque omnino militiæ, subtraherent, dictum est autem eis (Luc. III, 14) : *Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum*; quibus proprium stipendium sufficere debere præcepit militare utique non prohibuit, etc. (Saint Augustin, ep. 138, alias 5, ad Marcellinum.)

(1) Colimus imperatorem sic, quomodo et nobis li-

inconvénient : les souverains temporels sont dans l'ordre temporel les premiers après Dieu, puisque dans cet ordre ils n'ont au-dessus d'eux aucune autre puissance. Mais de là il ne suit en aucune manière que dans les choses même temporelles, en tant qu'elles se rapportent aux choses éternelles et à la fin suprême spirituelle, ils n'aient pas au-dessus d'eux une puissance d'un autre ordre, la puissance spirituelle, d'autant plus que cette puissance étant directement instituée de Dieu et ceux à qui Dieu l'a confiée tenant sa place, n'être soumis qu'à cette puissance c'est réellement n'être soumis qu'à Dieu seul. « Saint Augustin a dit que le souverain n'a » au-dessus de lui aucun homme qui juge ses ac- » tes. Il faut prendre garde à la force de ces mots, » *n'a point d'homme;* la puissance spirituelle » ne juge pas selon l'homme, selon une loi hu- » maine, elle juge comme tenant la place de Dieu, » car il a été dit aux Apôtres : *Qui vous écoute* » *m'écoute*, et l'Apôtre a dit : C'est à la place du

cet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum et quidquid est a Deo consecutum et solo Deo minorem (Tertull. *ad scapulam.*). Sciunt imperatores quis illis dederit imperium, sciunt quis homines, quis et animas. Sentiunt eum Deum esse solum, in cujus solius potestate sunt, a quo sunt secundi post quem primi (in Apolog., c. 30).

» Christ que nous remplissons notre mission (1). » De cette interprétation il ne suit pas que dans l'ordre spirituel les rois ne soient pas soumis à la puissance temporelle plus directement que dans l'ordre temporel. Dans l'ordre spirituel les rois comme les autres hommes relèvent de la hiérarchie sacerdotale à tous les degrés et pour tous les actes de la vie spirituelle. Il y a donc sans cesse entre eux et Dieu un pouvoir intermédiaire. Dans l'ordre temporel il n'en est pas ainsi, puisque dans cet ordre la puissance spirituelle ne peut les atteindre qu'indirectement, dans certains cas exceptionnels et extraordinaires, et à raison d'une connexion accidentelle entre une chose temporelle et une chose spirituelle.

Pour en revenir à Tertullien, remarquons qu'il

(1) Ad illud ergo, quod primo objicitur ex auctoritate Augustini super *Psal.* 50, quod rex non habet hominem qui ejus facta dijudicet, etc., facienda est vis in hoc quod dicitur : *non habet hominem*, spiritualis enim potestas non judicat secundum hominem, vel secundum humanam legem, sed in quantum residet via Dei, sicut dicitur Apostolis : *Qui vos audit me audit* (Math., X), et sicut dicit Apostolus (II, ad Corinth., V), *pro Christo legatione fungimur* (Alexandre de Alès, part. 3, quæst. 39, memb 5.).

parle toujours de la puissance temporelle telle qu'elle était constituée de son temps, c'est-à-dire séparée de l'Église, entre les mains de personnes sur lesquelles l'Église n'avait pas juridiction puisqu'elles n'étaient pas baptisées. Or, dans un tel état, la puissance temporelle n'est pas même soumise dans l'ordre spirituel à la puissance spirituelle, comment lui serait-elle subordonnée dans l'ordre temporel lorsque cette subordination indirecte n'est que la conséquence de la soumission immédiate et directe dans l'ordre spirituel. Autres sont vis-à-vis de la puissance spirituelle les droits et les devoirs d'une société païenne, autres ceux d'une société chrétienne, et il est parfaitement absurde d'appliquer à celle-ci ce que les chrétiens des premiers siècles ont pu penser et dire de l'autre.

Des témoignages plus graves que celui de Tertullien sont ceux qu'on allègue de saint Ambroise, de saint Isidore de Séville, de saint Grégoire de Tours, etc. Ces Pères, et d'autres avec eux, disent : Que Dieu seul a la puissance de corriger les princes coupables ; que Dieu seul peut juger leurs excès ; qu'ils ne peuvent être réprimés par aucun homme ; qu'ils ne sont responsables de leurs crimes que devant Dieu ; qu'il leur est très difficile de devenir meilleurs n'étant retenus par

la crainte d'aucune puissance supérieure qui les puisse punir (1), etc., etc. Mais il suffit de rappeler que ces expressions et autres semblables ne peuvent s'entendre que de la puissance coërcitive mondaine, les rois et les princes n'ayant au-dessus d'eux aucune puissance qui directement leur puisse infliger des peines corporelles. Il est impossible de les entendre de la puissance coërcitive spirituelle, car pour tout catholique c'est une chose incontestée que les rois sont soumis à la puissance spirituelle de l'Église et qu'elle peut les frapper des peines spirituelles quand leurs crimes les méritent. Prendre à la lettre les textes qui nous occupent et en conclure que les rois sont à l'abri de toute peine et de tout châtiment, soit temporel soit spirituel, qu'ils n'ont au-dessus d'eux, dans aucun ordre, nul pouvoir qui puisse les juger et les condamner, ce serait donc attribuer aux Pères de l'Église, qui les ont écrits, une erreur grossière et manifeste en contradiction avec les principes qu'ils ont tous constamment professés. Ces passages ont donc besoin d'explication, et cette explication se trouve, comme

(1) S. Ambrosius de David super illa verba psalmi 50: *Tibi soli peccavi.* In apol. David. — Cassiodor., epist., in psal. 50. — Gregor. Turonens., ad Childericum regem, lib. 5. Hist. Franc., c. 18, etc.

nous le verrons bientôt, dans les passages où ils comparent les deux puissances l'une à l'autre, tandis que dans ceux dont il est maintenant question ils ne parlent que de la puissance temporelle dans l'ordre temporel, sans rien dire de ses rapports avec la puissance spirituelle.

Cela entendu il est très vrai, et les Pères dont on allègue l'autorité n'ont pas voulu dire autre chose que les souverains n'ont au-dessus d'eux aucune autre puissance que Dieu qui puisse les punir de peines matérielles et corporelles, l'Église n'ayant pas reçu d'épée matérielle pour les contraindre matériellement : « Lors donc que vous lisez : *le » roi ne peut être puni que par Dieu seul*, il » faut sous-entendre *d'une peine matérielle ;* et » de même lorsque vous lisez : *il n'a pas au-des- » sus de lui d'homme qui juge ses actes*, sous- » entendez *pour le condamner à une peine cor- » porelle ;* car lorsque la puissance spirituelle juge » la puissance temporelle à raison d'un crime, du » crime par exemple d'avoir abusé de son pouvoir, » elle ne lui fait point tort et bien plus, de même » que l'esprit a été établi pour juger le corps, de » même la puissance spirituelle a été établie pour » diriger la puissance temporelle (1). »

(1) *Expone igitur* : A Deo tantum est rex puniendus,

Autre chose est la peine matérielle ou corporelle, autre chose la peine temporelle. La déposition des princes est une peine temporelle mais elle n'est pas une peine corporelle, elle ne procède pas du glaive matériel, mais du glaive spirituel, et le glaive spirituel ne l'opère pas directement, mais seulement indirectement, en coupant pour une fin purement spirituelle le lien spirituel qui lie les sujets à leur souverain.

Au surplus, lors même qu'on voudrait entendre les autorités alléguées en ce sens que Dieu seul peut punir les souverains d'une peine temporelle, on peut dire qu'en général et dans l'ordre ordinaire cela est vrai, car les cas où l'Église peut user contre eux de son pouvoir indirect, sont des cas tellement rares, que s'ils sont soumis à ce pouvoir, ce n'est véritablement que par exception. Puis l'Église n'use jamais de ce pouvoir que contre les

supple materiali pœna. *Et iterum*: Non habet hominem qui ejus facta dijudicet, *supple*: ad corporalem pœnam inferendam.... Dicendum quod spiritualis potestas si judicet terrenam ratione delicti, cum scilicet abutitur potestate, non præjudicium facit. Imo sicut spiritus constitutus est ad dirigendum corpus, ita spiritualis potestas constituta est ad dirigendam terrenam (Alexandre de Alès, pars tert., quæst. 39, membr. 5.).

rois qui ont cessé d'être légitimes, c'est à-dire d'être rois, et lorsqu'elle en use, c'est en déclarant qu'ils ont perdu la royauté et que par conséquent leurs sujets sont déliés des obligations qu'ils avaient envers eux, tant que la royauté leur appartenait. Il est donc vrai de dire que les princes légitimes ne sont pas soumis à ce pouvoir, puisqu'il ne peut jamais s'exercer sur eux tant qu'ils sont légitimes, c'est-à-dire tant qu'ils sont véritablement souverains.

Aux textes que nous venons de discuter, on joint tous ceux où les Pères de l'Église, caractérisant les deux puissances par les différences générales qui les distinguent, disent qu'à la puissance sacerdotale appartient le soin de l'Église, de la religion, des choses sacrées; à la puissance impériale le soin du palais, de la république, des choses humaines; que les prêtres doivent obéissance au prince en tout ce qui n'est pas contraire à leur saint ministère; que les princes, de leur côté, doivent obéissance au prêtre en tout ce qui touche la religion (1). Mais ces vérités sont admises par tout le monde; seulement, cette idée vague et générale

(1) Saint Ambroise, *Epist. ad sororem*, et *Orat. de Basil. traden.* — Osius de Cordoue, *Epist. ad Solit.* Apud Athan.

que la puissance spirituelle préside aux choses spirituelles, et la puissance temporelle aux choses temporelles, ne suffit pas pour résoudre les difficultés pratiques qui se présentent, par exemple, lorsque la puissance temporelle usurpe les droits de la puissance spirituelle, en prétendant que certaines choses, que cette dernière revendique comme appartenant au domaine spirituel, sont réellement du domaine temporel. Il faut donc pouvoir discerner les choses spirituelles et divines des choses temporelles et mondaines, et on les discerne en les considérant par rapport à la fin pour laquelle elles sont ordonnées. Considérer simplement la nature matérielle ou immatérielle de chaque chose ne servirait de rien, puisque le temporel peut se rencontrer dans l'immatériel, et le spirituel dans les choses sensibles et matérielles. Le pouvoir temporel commandant à des hommes, son droit même est quelque chose d'immatériel, car il est impossible que des hommes soient régis dans l'ordre civil et politique par des lois physiques. De même, l'Église commandant à des hommes, c'est-à-dire à des âmes qui ont un corps, il est impossible qu'elle les gouverne par des lois purement immatérielles. Qu'y a-t-il de plus sacré dans la religion que les sacrements, et cependant ils consistent tous en éléments sensibles et corporels ; de même c'est par le

moyen d'organes et d'instruments sensibles que l'Église administre toutes les choses divines. Les choses spirituelles sont donc toutes celles qui se rapportent à une fin purement spirituelle, et qui sont ordonnées par rapport au salut des âmes, alors même qu'elles sont corporelles; les choses temporelles toutes celles qui se rapportent à une fin purement temporelle, et qui sont ordonnées par rapport au maintien de la société civile, alors même qu'elles ne sont ni corporelles ni sensibles. La fin pour laquelle chacune d'elles a été établie de Dieu, voilà ce qui distingue les deux puissances; par rapport à sa fin, chacune d'elles est souveraine, et n'est en aucune manière subordonnée à l'autre; la puissance spirituelle n'a pas à se mêler de ce qui touche au maintien de l'ordre dans la société civile, ce n'est pas elle que Dieu a chargé de ce soin; de même la puissance temporelle n'a pas à se mêler de ce qui concerne le salut des âmes, elle n'a pas mission pour cela. Voilà ce qu'enseignent les Pères de l'Église, lorsqu'ils disent que les deux puissances se distinguent, en ce que l'une gouverne les choses sacrées et divines, l'autre les choses temporelles et mondaines. Mais de là, on ne fera jamais sortir cette conséquence que la puissance spirituelle ne puisse pas, quelquefois, atteindre indirectement la puissance temporelle, lorsque

celle-ci se jetant sur le domaine spirituel, devient un obstacle à la fin spirituelle pour laquelle la puissance spirituelle est établie de Dieu. Dans ces cas-là, il est manifeste, au contraire, que pour remplir sa mission, la puissance spirituelle doit, autant que cela dépend d'elle, mettre la puissance temporelle dans l'impossibilité de réaliser ses desseins impies, et l'on ne peut nier que la puissance temporelle ne soit ainsi subordonnée à la puissance spirituelle, à moins de nier la subordination de la fin temporelle de l'homme à sa fin éternelle.

Cette subordination n'implique pas, nous le répétons, que la puissance spirituelle ait le droit de s'immiscer dans le gouvernement temporel des États, hors le cas où les actes de la puissance temporelle sont formellement en opposition avec la loi de Dieu, et tendent à la destruction de la religion. Alors la puissance spirituelle peut, en vertu de son pouvoir spirituel, en vertu du pouvoir des clés, s'opposer à ces entreprises de la puissance temporelle, et même si la nécessité le requiert, et si la prudence le conseille, délier ses sujets de l'obligation de lui obéir. Lorsqu'elle agit ainsi, l'Église ne s'immisce point dans les affaires du monde, elle traite l'affaire spirituelle par excellence, l'affaire du salut des âmes; si les gouvernements se trouvent atteints, c'est bien leur faute, puisque

l'Église tendant uniquement à sa fin spirituelle, ne peut toucher à leur temporel que lorsqu'ils viennent eux-mêmes le placer devant elle comme un obstacle à la fin qu'elle poursuit. Personne ne conteste au souverain Pontife le droit d'interdire, en vertu de son pouvoir spirituel, un commerce manifestement contraire aux lois de la justice, établi par un prince dans ses États; ou les contrats usuraires en usage dans une société quelconque. Cependant, quoi de plus temporel que le commerce et les contrats? Or les raisons pour lesquelles l'Église peut, en vertu de son pouvoir spirituel, délier de ces liens et de tous les autres qui seraient un empêchement au salut, ces raisons sont précisément celles pour lesquelles elle peut également délier du lien de l'obéissance qui attache les sujets à leur souverain, quand ce lien a manifestement pour résultat de faire offenser Dieu, de mettre le salut en péril et de détruire la religion.

On objecte : Si l'Église peut étendre son pouvoir sur le temporel des rois par cette raison que les choses humaines doivent servir aux choses divines, les terrestres aux célestes, les temporelles au salut éternel, il n'y aura rien dans le temporel qui ne soit soumis à la puissance spirituelle : ni la paix, ni la guerre, ni les tribunaux, ni l'impôt, etc., car toutes ces choses peuvent servir ou

à procurer le salut ou à l'empêcher, et toutes doivent se rapporter à la gloire de Dieu. On n'appuierait pas tant sur cet argument si l'on considérait que la fin directe et immédiate de la puissance temporelle est la conservation de la société et le bon ordre de l'État. Tous les actes qui se rapportent à cette fin, et cette fin elle-même, peuvent et quelquefois doivent se rapporter à la gloire de Dieu et au salut éternel. Mais il y a deux manières de ne pas les ordonner par rapport à cette fin : une manière négative, quand au lieu de les rapporter à Dieu on les rapporte à une fin mondaine, et ceci dépend de l'intention de ceux qui accomplissent ces actes ; une manière positive, quand ils sont directement contraires à la loi divine et qu'ils vont directement à détruire la gloire de Dieu. L'Église ne juge pas les intentions ; lors donc que les actes de la puissance temporelle ne sont pas en opposition directe et positive avec la loi de Dieu, elle ne les juge pas. D'ailleurs, en ces cas-là, si perverse que l'on suppose l'intention qui a inspiré ces actes, cette intention ne nuit qu'à leurs auteurs et ne met les sujets en aucun péril d'apostasie et de damnation. Mais il en va bien autrement lorsque la puissance temporelle se permet des actes en soi directement et positivement contraires à la loi spirituelle, entreprenant de contraindre ses sujets par

la force à offenser Dieu et à abandonner la religion et la foi. Or, c'est seulement lorsque cette hypothèse se réalise que l'Église fait usage, si elle le juge utile pour le bien spirituel de ses enfants, de son pouvoir indirect contre les rois.

Les explications qui précèdent nous paraissent suffire pour donner le véritable sens de tous les passages des Pères de l'Église dans lesquels on a voulu voir la condamnation des prérogatives et de la suprématie que l'Église a si longtemps et si énergiquement exercées pour le salut du monde. Le fait est que les Pères des premiers siècles, ne vivant pas en un temps où cette suprématie pût être exercée dans toute sa plénitude, n'ont pas songé à la question de savoir si l'Église a ou n'a pas le pouvoir de déposer les rois. Si donc on cherche dans leurs écrits une réponse directe à cette question, on ne l'y trouvera point. Mais ils l'ont traitée indirectement en exposant les principes suivant lesquels elle doit être résolue et d'après lesquels l'Église la résolut en effet, lorsqu'au moyen âge la question se posa dans les faits et de manière à exiger une solution pratique.

Les scolastiques ne faisaient en réalité que répéter l'enseignement des premiers Pères lorsqu'ils disaient avec saint Thomas : « La puissance séculière est subordonnée à la puissance temporelle,

» comme le corps à l'âme ; c'est pourquoi il n'y a » pas usurpation de juridiction lorsque le prélat » spirituel intervient dans le temporel, quant aux » choses dans lesquelles la puissance temporelle lui » est subordonnée (1) ; » ou avec saint Bonaventure : « De même que l'esprit l'emporte sur le » corps en dignité et par son office, de même la » puissance spirituelle l'emporte sur la puissance » séculière (2). »

Le docteur angélique et le docteur séraphique sont des plus grands entre les Pères de l'Église, car l'Église les a placés tous deux parmi ses docteurs (3) ; néanmoins sur une question que l'Église a eu à décider de leur temps et qu'ils ont traitée *ex professo*, on refuse de les écouter et l'on

(1) *Summ. Theol.* 2. 2, q. 60, art. 6, ad 3.

(2) Tom. 7, part. 2. De ecclesiastica hierarchia, cap. 1.

(3) On sait que parmi les Pères, seize seulement ont, jusqu'à ce jour, reçu de l'Église le titre de *Docteur*. Avec les quatre grands docteurs de l'Église d'Orient : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostôme, et les quatre grands docteurs de l'Église d'Occident : Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire-le-Grand, ce sont : Léon-le-Grand, Isidore de Séville, Pierre Chrysologue, Anselme de Cantorbéry, Pierre Damien, Bernard, Thomas et Bonaventure.

va chercher des lumières dans les monuments d'une époque où la question pouvait à peine être pressentie. Mais cette époque elle-même rendra témoignage à la vérité.

Avant saint Thomas et saint Bonaventure, Alexandre de Alés avait dit : « Quoique, dans l'ordre des puissances séculières, nul pouvoir ne soit » au-dessus du Roi ou de l'Empereur, de même » que, dans l'ordre des puissances spirituelles, nul » pouvoir n'est au-dessus du Pape, néanmoins, si » l'on compare les deux puissances l'une à l'autre, » la puissance spirituelle est au-dessus de la puis- » sance séculière, comme l'esprit est au-dessus du » corps (1). » On retrouve le même enseignement dans les écrits de Hugues de Saint-Victor, l'une des gloires de l'école de Paris : « Autant la vie spi- » rituelle est au-dessus de la vie terrestre, l'esprit » au-dessus du corps, autant la puissance spiri- » tuelle surpasse en honneur et en dignité la puis- » sance terrestre et séculière (2). » Un siècle avant Hugues de Saint-Victor, Yves de Chartres, l'honneur de l'épiscopat français, écrivant à Henri Ier, roi d'Angleterre, s'exprimait ainsi : « Ce que de-

(1) Alensis, *part.* 3, *q.* 40, *membr.* 2.

(2) Hugo Victorin., lib. 2. De sacram. fid. christ., part. 2, cap. 4.

» vient le corps quand il n'est plus régi par l'âme, » la puissance terrestre le devient lorsqu'elle n'est » plus éclairée et dirigée par les enseignements de » l'Église ; et comme le royaume du corps est en » paix lorsque la chair ne résiste plus à l'esprit, de » même aussi le royaume du monde se possède en » paix lorsqu'il ne cherche plus à résister au » royaume de Dieu (1). »

C'est la doctrine même de l'antiquité chrétienne, telle que l'a formulait un disciple de saint Jean-Chrysostôme, saint Isidore, de Péluse, dans ce passage : « L'administration des choses résulte du sacer» doce et de l'empire ; car bien qu'il y ait entre » eux une très grande diffrence, que le premier » soit comme l'âme, le second comme le corps, ils » tendent néanmoins à une seule et même fin (2). »

Un siècle avant saint Isidore, saint Grégoire-de-Nazianze, parlait ainsi du haut de la chaire de vérité, au gouverneur de sa ville épiscopale : « La » loi du Christ vous a soumis à mon autorité et » à mon tribunal, car nous aussi, nous exer» çons un empire, et j'ajouterai un empire plus » grand et plus parfait, à moins que l'esprit ne

(1) Ivo Carnotensis, epist. 51, ad Henricum regem Angliæ.

(2) S. Isidor. Pelusiota, lib. 3, epist. 249.

» doive céder à la chair et les choses célestes aux » terrestres (1). »

En un mot, c'est un enseignement constant dans l'Église; et on le retrouve sous une forme ou sous une autre dans les écrits de tous les Pères, depuis les plus anciens jusqu'aux plus modernes, que le pouvoir temporel est au pouvoir spirituel ce que le corps est à l'âme, la terre au ciel, l'homme à Dieu, et que le premier doit obéir au second, comme les sens à la raison, la chair à l'esprit.

Pour mieux comprendre quelle portée donnaient à cette doctrine les plus anciens Pères, relisons le passage suivant du panégyrique, dans lequel saint Jean-Chrysostôme exalte saint Babylas, évêque d'Antioche, qui avait excommunié un empereur et l'avait chassé de son église. « Le » bienheureux Babylas montra qu'aux yeux des » chrétiens l'empereur et le dernier de tous ne sont » que des noms, et que quand il faut punir ou ré- » primander, celui qui porte le diadême n'est pas » plus ménagé que les moindres... Il fit voir que » celui qui est revêtu du sacerdoce gouverne plus » puissamment la terre et tout ce qui s'y fait que » celui qui est revêtu de la pourpre, et qu'il ne » doit rien céder de cette puissance, mais plutôt

(1) Orat. 17 : *Ad cives et præfectum*.

» perdre la vie que cette autorité indépendante que
» Dieu même annexa comme un héritage à sa di-
» gnité.... Toutes les actions de ce saint pontife
» s'enchaînent depuis le commencement jusqu'à la
» fin ; car, voyez : il vengea la violation des lois de
» Dieu ; il punit le meurtre ; il montra quelle était
» la différence du sacerdoce à l'empire ; il apprit
» aux rois à ne pas étendre leur puissance au-delà
» des bornes que Dieu leur a prescrites ; il rendit
» vain tout le faste du monde, foula aux pieds toute
» la pompe du siècle et apprit aux pontifes com-
» ment ils doivent exercer leur autorité (1). »

Ailleurs, parlant du grand prêtre qui résista au roi Ozias, lorsque ce prince pénétra jusque dans le saint des saints avec l'intention de remplir les fonctions sacerdotales et y fut, en punition de sa sacrilége audace, frappé de lèpre et dépouillé de la royauté, saint Jean-Chrysostôme s'exprime ainsi :
« Il s'oppose au tyran ; il savait sans doute que *les*
» *menaces du roi sont comme les colères du*
» *lion ;* oui, pour ceux qui n'envisagent que la
» terre ; mais pour un homme qui n'envisage que
» le ciel, et qui est résolu à laisser la vie dans le
» sanctuaire, plutôt que de laisser violer les lois de
» Dieu, ce même tyran était plus méprisable qu'un

(1) Edit. des Bénédict. tom. 2, p. 546-697.

» animal immonde. Plein de ces hautes pensées, le » grand homme marche droit au roi. Entrons avec » lui, s'il vous plaît, afin de voir ce qu'il lui dira ; » cela nous est permis et ce n'est pas une médiocre » utilité de voir un roi repris par un pontife. Que » dit donc le pontife ? *Il ne vous est pas permis,* » *Ozias, d'offrir l'encens au Seigneur.* Il ne » l'appelle plus roi, il ne lui donne point le titre » de la souveraineté, parce que lui-même s'était » déjà dépouillé de sa dignité par son crime (1). »

Saint Jean-Chrysostôme ne croyait donc pas que les rois rebelles à l'autorité de la puissance spirituelle eussent les mêmes droits que les rois fidèles à cette autorité ; il ne croyait pas que la dignité souveraine fût inamissible : il était persuadé, au contraire, que les rois en sont dépouillés par le seul fait de leurs prévarications.

Il fallait que cette conviction fût aussi celle de saint Hilaire, autrement on ne comprendrait pas qu'il eût pu se permettre de traiter comme il le faisait dans ses écrits publics l'empereur Constance. Il lui disait, par exemple : « Nous combattons » contre un persécuteur déguisé, contre un ennemi » qui nous flatte ; il ne dispute pas dans la crainte » d'être vaincu, mais il flatte pour dominer ; il

(1) *Ibid.* tom. 6, p. 133.

» confesse le Christ pour le renier ; il procure une » fausse unité, afin qu'il n'y ait pas de paix ; il sévit » contre certaines erreurs, pour mieux détruire la » doctrine du Christ ; il honore les évêques afin » qu'ils cessent d'être évêques ; il bâtit des églises, » tout en ruinant la foi. Qu'on cesse de m'accu- » ser de médisances, de calomnies ! Nous n'avons » pas dépassé la liberté et la modestie des Apôtres, » nous qui n'accusons qu'après un long silence. Je » te dis hautement, Constance, ce que j'aurais dit » à Néron, ce que Décius et Maximien auraient » entendu de ma bouche : tu combats contre Dieu, » tu sévis contre l'Église, tu persécutes les saints, » tu hais les prédicateurs du Christ, tu enlèves la » religion, tu es un tyran, sinon dans les choses » humaines, du moins dans les choses divines. » Voilà ce que j'aurais dit en commun à toi et à » eux ; maintenant, écoute ce qui t'est propre. » Sous le masque d'un chrétien, tu es un nouvel » ennemi du Christ ; précurseur de l'antéchrist, » tu opères déjà ses odieux mystères ; vivant contre » la foi, tu t'ingères à en dresser des formules ; tu » distribues les évêchés à tes créatures ; tu rem- » places les bons par les méchants. Par un nou- » veau triomphe de la politique, tu trouves le moyen » de persécuter sans faire des martyrs. O le plus » scélérat des hommes ! tu reçois les évêques

» par le même baiser dont le Christ a été trahi, » etc. (1) ! »

Il est écrit : honorez le roi, *Deum timete, regem honorificate* (2). Ne dites point de mal du prince établi sur votre peuple, *principi in populo tuo non maledices* (3). Nous ne pensons point que ce soit remplir ce précepte que d'appeler le roi : *tyran, précurseur de l'antéchrist, le plus scélérat des hommes*, etc., et nous voyons dans ces expressions la preuve que saint Hilaire ne considérait pas Constance comme un empereur légitime, qu'il le regardait comme dépouillé par ses crimes des droits que les princes ont au respect et à l'obéissance des chrétiens (4).

(1) S. Hilarius, *contra Constantium*. — Nos 5, 7, 8 *et passim*.

(2) I. Petri, II, 17.

(3) Exode, XXII, 28.

(4) Comme saint Hilaire, Lucifer de Cagliari appelle dans ses écrits l'empereur Constance *le plus scélérat des hommes, tyran, ennemi de Dieu, l'ami du diable, bête féroce, précurseur de l'antéchrist*, etc., etc. ; et ces saintes invectives formellement approuvées par saint Athanase étaient applaudies dans toute l'Église. L'auteur de la *Défense de la Déclaration* de 1682, veut néanmoins que saint Hilaire, Lucifer de Cagliari, saint Athanase et l'Église reconnussent Constance comme étant

Or, l'histoire de l'Église est remplie de pareils exemples ; citons seulement un trait de la vie de saint Basile-le-Grand, tel qu'on le trouve rapporté dans l'oraison funèbre de cet héroïque pontife par son ami saint Grégoire de Nazianze. Après avoir rappelé les persécutions de l'empereur Valens contre l'Église et la résistance invincible que lui opposa saint Basile, saint Grégoire raconte comment l'héroïque pontife fut amené devant un ministre de l'empereur, nommé Modeste, et rapporte le dialogue qui s'établit entre eux. (Valens favorisait les ariens et prétendait obliger les catholiques à entrer en communion avec eux, par cette raison que les ariens étaient en communion avec lui.)

« LE MINISTRE. — Comment as-tu l'audace, toi,
» Basile (il ne daignait pas lui donner le titre d'é-
» vêque), de résister à un si grand empereur, et
» seul, entre tous, de lui désobéir?

véritablement empereur au moment où ils le traitaient de la sorte. Il en donne pour preuve que ces saints personnages enseignaient en même temps qu'on ne devait pas refuser de payer l'impôt à ce prince, mais cette preuve n'en est pas une, puisque d'après la doctrine des Pères on doit payer l'impôt, non-seulement aux gouvernements légitimes, mais encore, lorsque le bien de la société le demande, aux princes les plus illégitimes, aux tyrans, aux usurpateurs.

» L'ÉVÊQUE. — Que voulez-vous dire ? de quelle » audace et de quelle désobéissance parlez-vous ? je » ne comprends pas.

» LE MINISTRE. — Tous les autres se rendent et » courbent la tête ; toi seul tu refuses d'entrer en » communion avec l'empereur.

» L'ÉVÊQUE. — Mon empereur, à moi, ne le veut » pas. Comment pourrai-je adorer les volontés d'une » créature, moi que Dieu même a créé, et à qui il » est ordonné d'être semblable à Dieu ?

» LE MINISTRE. — Et nous, que sommes-nous » donc à tes yeux ?

» L'ÉVÊQUE. — Rien, me commandant de pareil- » les choses.

» LE MINISTRE. — Quoi donc ! ne regardes-tu pas » comme un grand honneur de te joindre à nous, » d'être associé à notre puissance ?

» — L'ÉVÊQUE. — Vous êtes ministre, et des plus » illustres, je n'ai garde de le nier, mais vous n'êtes » pas au-dessus de Dieu. Ce me serait assurément » un très grand honneur de vous avoir pour asso- » cié, car vous êtes, vous aussi, une créature de Dieu, » tout comme c'est pour moi un honneur d'associer » à mon pouvoir quelques-uns de ceux qui sont » soumis à mon autorité. Ce n'est pas la dignité des » personnes, c'est leur foi qui honore le christia- » nisme.

» LE MINISTRE (s'élançant de son siége et élevant » la voix). — Comment! tu ne crains pas ma puis- » sance?

» L'ÉVÊQUE. — Pourquoi aurais-je peur? que » peut-il arriver? quel mal peut-on me faire?

» LE MINISTRE. — Quel mal? tous les maux » auxquels j'ai le pouvoir de te condamner.

» L'ÉVÊQUE. — Mais quoi donc? Expliquez- » vous, afin que je comprenne.

» LE MINISTRE. — La confiscation des biens, » l'exil, la torture, la mort.

» L'ÉVÊQUE. — S'il y a quelque autre chose » dont vous puissiez me menacer, veuillez me le » dire; car en vérité, tout ce que vous venez d'é- » numérer ne me touche guère.

» LE MINISTRE. — Comment donc?

» L'ÉVÊQUE. — Vous allez le comprendre: La » confiscation des biens n'est pas à craindre pour » celui qui ne possède rien, à moins que vous ne » teniez à grossir vos trésor de ces vêtements usés » que je porte et de quelques livres, en quoi consis- » tent tous mes biens et toutes mes richesses. Quant » à l'exil, il ne peut y en avoir pour moi, qui ne » suis attaché à aucun lieu, pas même à ce monde » terrestre que nous habitons maintenant; où que » l'on me conduise, je regarde toute la terre comme » ma propriété, ou, pour parler plus juste, je sais

» que toute la terre est à Dieu, dont je suis l'hôte » et qui, pendant le voyage de la vie, m'y donne » l'hospitalité. Pour ce qui est de la torture et des » tourments, ils n'ont de prise que sur le corps, et » le corps leur échappe bientôt, car ils le détrui- » sent; vous pouvez tout au plus compter sur les » premières plaies, c'est la seule chose qui soit » réellement en votre pouvoir. La mort serait un » bienfait pour moi, car elle me ferait arriver plus » vite à Dieu, pour qui seul je vis, que je sers, » pour qui je suis déjà mort, lui ayant immolé la » meilleure partie de moi-même, et auprès de qui » je brûle de me trouver.

» LE MINISTRE (stupéfait). — Jusqu'à ce jour, » personne, ô Basile, ne m'a parlé ainsi, ni avec » une pareille liberté.

» L'ÉVÊQUE. — Vous n'avez donc jamais ren- » contré un évêque? Il n'y a pas un évêque qui, pro- » voqué comme je le suis, et pour une semblable » cause, ne vous tînt le même langage. Pour tout » le reste, ministre de Valens, nous sommes doux, » remplis de mansuétude, les plus humbles des » hommes, car cela nous est prescrit par notre loi. » Nous ne haussons pas même le sourcil, je ne dis » point contre l'Empereur, je dis contre le moin- » dre plébéïen de la dernière classe. Mais, s'il s'a- » git de Dieu, alors, comptant tout pour rien, nous

» ne considérons que Dieu; et le feu, le glaive, les » bêtes féroces, les instruments de torture, bien » loin de nous être un sujet d'épouvante, nous » sont un plaisir et une volupté. Allez donc, livrez- » vous à la violence, menacez, exécutez vos mena- » ces, faites ce qu'il vous plaira, profitez de votre » pouvoir. Que l'empereur aussi le sache : vous » ne me vaincrez pas, vous ne me ferez pas com- » poser avec l'impiété : non ! vos menaces fussent- » elles mille fois plus terribles.

« Le ministre va trouver l'empereur et lui dit : — « *Sire, nous sommes vaincus par l'évêque* » *de cette Église. Il est au-dessus de toutes les* » *menaces, inébranlable à tous les discours,* » *inaccessible à toutes les caresses. Cherchons* » *quelqu'autre évêque moins ferme; quant à* » *celui-là, il faut renoncer à le faire céder ou* » *avoir ouvertement recours à la violence.* — » L'empereur, rempli d'admiration pour le cou- » rage de Basile, défendit de mettre la main sur » lui; une mauvaise honte l'empêcha de faire sa » paix avec le saint évêque, mais il chercha et sut » trouver d'honnêtes prétextes pour lui donner » satisfaction. (1). »

(1) S. Gregorii theologi, *funebris oratio in laudem Basilii magni*. Edit. Benedict., tom. 1, orat. 43, p. 806,

Saint Grégoire de Nazianze raconte ensuite comment l'empereur s'y prit, et ajoute que le

807 et 809. Le lecteur ne voit peut-être pas très bien comment de ce magnifique passage on peut faire sortir le gallicanisme. Écoutez la *Défense de la Déclaration de* 1682 (lib. 2, cap. 4., édit. de Versailles, tom. 31, p. 420.)

« A cette question que lui adresse le ministre Mo- » deste : *Et nous, que sommes-nous donc à tes yeux?* » saint Basile répond : *Rien, pendant que vous me* » *commandez ces choses.* Il ne rejette donc que les » commandements relatifs à la cause de la religion. » *Du reste*, dit-il, *jouissez de votre puissance : dites* » *cela à l'empereur.* Il proteste que, sur l'ordre de » l'empereur, il est prêt à tout souffrir. En un mot, » il reconnaît que la puissance est sacrée et inviola- » ble; il flétrit et méprise l'abus de la puissance. »

Voilà, il faut l'avouer, une singulière façon d'analyser et d'interpréter un texte : d'abord cette particule restrictive : *pendant* que vous commandez ces choses, *dum hæc jubetis*, ne s'y trouve pas; le grec porte le participe : *commandant ces choses* ταῦτα προστάττοντες. Ensuite l'on saute à pieds joints par dessus une page entière pour aller chercher les derniers mots d'une phrase qui n'a aucun rapport avec la précédente; on prend ces trois mots, on ajoute une nouvelle particule : *au reste*, *cæterum* qu'on ne lit nulle part dans le texte; on traduit d'une manière équivoque, par le mot

courage déployé par saint Basile en cette occasion fut la première cause de la conduite plus humaine

fruere, le grec ἀπολαυε, lequel en ce lieu ne peut avoir d'autre sens que celui de *profitez, tirez avantage*, etc. L'on compose ainsi la phrase : *Cœterum potestate tua fruere*, et on l'envoie à l'adresse de l'empereur : *hæc ad imperatorem defer*, tandis que dans le texte, ces dernières paroles, ou plutôt celles qui en tiennent lieu, se rapportent à la phrase qui suit et que l'on supprime. De la sorte on arrive à faire dire à saint Basile, ou peu s'en faut : *Dites à l'empereur qu'il jouisse en paix de sa puissance*, et comme ceci n'est pas encore assez significatif, on y joint ce commentaire dont le texte ne porte pas la moindre trace : *Il reconnaît que la puissance est inviolable et sacrée*. Qui devinerait sous ce travestissement le dialogue admirable que nous venons de traduire et qu'on peut résumer ainsi : *Prends garde, j'ai le pouvoir de te faire mettre à mort. — Usez de ce pouvoir si cela vous plaît : que l'empereur le sache ; je ne céderai point*. Saint Basile parle du pouvoir de fait, qu'avait le ministre, de le faire mettre à mort, et l'on suppose qu'il parle d'un pouvoir de droit, d'un *pouvoir inviolable et sacré*. Pour mieux confirmer le lecteur dans cette pensée, on ajoute (ce qui n'est en aucune façon dans le texte) : « Saint Basile rappelle qu'il est prêt à tout souffrir si l'empereur l'ordonne, *passurum se omnia commemorat, jubente imperatore* ; » comme si c'était par respect pour

et plus juste que Valens commença dès-lors à tenir contre les catholiques.

les ordres de l'empereur que le saint était prêt à tout souffrir. Et il y a encore des gens qui croient qu'un livre où l'on trouve à chaque page de pareils artifices est sorti tel que nous l'avons des mains de Bossuet !

Au même endroit, la *Défense* demande pourquoi saint Basile ne déposa pas Valens ? A l'entendre les doctrines romaines donneraient non-seulement au Pape, mais encore à tous les évêques, le droit de déposer les rois et les empereurs ! Du reste, Valens ne pouvait être déposé, et voici pourquoi : Valens ne fut jamais un persécuteur public et déclaré ; si, après avoir montré beaucoup de dévouement à l'Église, séduit par sa femme et par Eudoxe, évêque de Constantinople, qui l'avait baptisé, il embrassa le parti des ariens, il eut toujours soin de n'attaquer l'Église que d'une manière indirecte et, pour ainsi parler, clandestine (*Socrate*, lib. 4, c. 13) ; il respectait les évêques qui avaient le courage de lui résister et se rendait à leurs représentations (*Sozom.*, lib 6, c. 7 et 12), il respectait même la résistance des peuples (*S. Basil.*, Epist. 10 et 15 *ad Nicopolitan. in addit.*). Sa conduite, si odieuse qu'elle fût, ne méritait pas une peine aussi grave que la déposition. En second lieu, l'arianisme dominait dans tout l'Orient, et l'Église n'était pas assez forte pour faire exécuter un pareil acte (*Epist.*

Nous ignorons si c'est sur cette résistance héroïque de saint Basile que s'appuient les gallicans, lorsqu'ils invoquent l'*Opinion des Pères de l'Église*; mais nous savons que l'esprit dont était rempli le grand évêque de Césarée inspire encore

Miletii, Eusebii et Basilii ad occidental. apud S. Basil., epist. 69 *juxta veter. ordinem*); il n'aurait eu d'autre résultat que d'accroître la puissance de l'hérésie, en précipitant sans retour dans ses bras l'empereur et tous ses partisans, tandis qu'on avait l'espoir fondé de ramener ce prince, comme on finit par le ramener en effet, ainsi que l'attestent saint Jérôme (*in chronic.*) et Paul Orose (lib. 7, c. 33). Mais, reprend la *Défense*, Valentinien et Gratien régnaient en Occident, princes pieux et qui n'auraient pas refusé d'exécuter contre Valens un décret de l'Eglise. Gratien n'était alors qu'un enfant et n'avait d'empereur que le titre. Valentinien II était une espèce de philosophe qui, sous prétexte de tolérance, laissait le paganisme se rétablir à Rome et dans tout l'occident, et accordait des priviléges aux prêtres des idoles, ce qui lui mérita les louanges d'Ammien Marcellin (lib. 30) et du pontife païen Symmaque, dans ce même mémoire à l'empereur contre lequel s'éleva si vigoureusement saint Ambroise (*Symmachus, Relat. ad Valentinianum*), On voit que les auteurs qui ont arrangé la *Défense de la Déclaration* sont aussi habiles à faire parler l'histoire qu'à faire parler les saints Pères.

les évêques catholiques : de nos jours, comme autrefois, on les voit, en Piémont, par exemple, se lever comme le saint docteur et dire comme lui aux ministres de la puissance temporelle : *Vous n'êtes rien à nos yeux, vous qui faites de pareilles lois. Quand il s'agit de la cause de Dieu, nous ne considérons que Dieu, et comptons tout le reste pour rien. Vous pouvez nous frapper ; usez de votre pouvoir ; vous ne nous vaincrez pas, vous ne nous ferez jamais pactiser avec l'impiété.*

Saint Basile, saint Hilaire, saint Jean-Chrysostôme, ne sont pas les seuls qui aient donné de tels exemples, citons encore saint Ambroise.

En Orient, des chrétiens, à l'instigation de leur évêque, avaient brûlé une synagogue, et des moines avaient pareillement réduit en cendres un temple appartenant à des hérétiques. L'empereur, c'était Théodose-le-Grand, ordonna que la synagogue fût reconstruite aux dépens de l'évêque, que les chrétiens et les moines incendiaires fussent sévèrement punis. Saint Ambroise apprit à Aquilée la teneur de cette ordonnance ; il la jugea injurieuse aux chrétiens et il adressa aussitôt à l'empereur, qui se trouvait à Milan, une lettre énergique pour le prier de la rapporter. « Ne craignez-vous pas, ô empe-» reur ! que cet évêque, aussi timide devant votre

» autorité qu'il s'est montré ardent contre la synagogue, n'acquiesce à votre sentence et, ainsi, ne » prévarique? Ne craignez-vous pas, au contraire, ce » qui arrivera, qu'il ne résiste à vos ordres? Il n'y a » donc pas d'autre alternative, vous en ferez ou un » prévaricateur ou un martyr... Quant aux autres » evêques, que leur répondrai-je désormais, s'il est » prouvé que, par vos ordres, des chrétiens ont » péri ou sous le bâton ou par le glaive? Comment » excuser de pareils actes? Comment pourrai-je » vous justifier auprès des Pontifes?... Il vous est » facile de réparer le mal que vous avez fait; pour » moi, il ne m'est pas possible de le dissimuler (1). »
L'empereur ne tint aucun compte de cette remontrance. Ambroise, de retour à Milan, attendit que Théodose se présentât à l'église. L'empereur y étant venu, le saint évêque monta en chaire et, en présence de tout le peuple, il reprocha au prince son ordonnance avec toute la liberté d'un zèle apostolique. Puis il refusa de monter à l'autel, ne voulant pas admettre l'empereur à la participation des sacrés mystères avant qu'il n'eût promis de révoquer le décret. Voici comment ce saint raconte le fait à sa sœur : « Dès que je fus descendu, l'em-

(1) S. Ambros, *ad Theodos. Augustum*, Epist. 40, class. 1, ordin. PP. BB.

» pereur me dit : Vous m'avez pris pour sujet de » votre discours. Je répondis : J'ai traité le sujet » qui pouvait vous être utile. Alors il reprit : Je » conviens qu'il était trop dur d'obliger cet évêque » à rebâtir la synagogue, mais j'ai changé cela. » Quant aux moines, ils commettent toutes sortes » de crimes. Alors Tymasius, maître des cavaliers » et des fantassins, se mit à déclamer contre les moi- » nes. Je lui dis : Je traite avec l'empereur comme » il convient, parce que je sais qu'il a la crainte de » Dieu ; avec vous, qui parlez si violemment, j'a- » girais d'une tout autre manière. Puis, après » quelques instants de silence, je dis à l'empe- » reur : Donnez toute sécurité à ma conscience, » faites que je puisse offrir pour vous le saint sa- » crifice. S'étant assis, il faisait signe qu'il consen- » tait à tout, mais il ne promettait pas d'une ma- » nière positive. J'étais cependant debout devant » lui ; il dit : J'amenderai le décret. Aussitôt je le » priai d'interdire, pour le fait en question, toute » poursuite judiciaire, afin d'ôter au comte chargé » du gouvernement de ces contrées, tout prétexte » de tourmenter les chrétiens. Il promit de le faire. » Je lui dis : J'offre le saint sacrifice sur votre pa- » role, et je répétai : Sur votre parole, j'offre le saint » sacrifice. Sur ma parole, dit-il, offrez le saint sa- » crifice. Et alors je montai à l'autel ; je n'en aurais

» certainement pas approché, s'il ne m'avait donné
» une parole formelle... Toutes choses ont donc
» été faites comme il l'avait promis (1). »

Voilà un trait de la vie de saint Ambroise, en voici un second : le peuple de Thessalonique, dans la fureur d'une émeute, avait tué à coups de pierres plusieurs magistrats et fonctionnaires impériaux; Théodose transporté de colère, annonça qu'il punirait la ville d'une manière terrible; mais saint Ambroise intercéda pour elle avec tant de chaleur et de persévérance que l'empereur se laissa fléchir et promit de pardonner (2). Les politiques de sa cour trouvèrent que cela serait d'un mauvais exemple; c'est pourquoi, ayant grand soin de cacher leurs démarches au pontife, ils agirent auprès du prince pour le pousser à la vengeance, et ils excitèrent à ce point sa fureur que, sans au-aucune information sur les auteurs du crime commis, sans faire aucune distinction entre les innocents et les coupables, il ordonna que Thessalonique serait livrée à ses soldats : le glaive parcourut la ville jusqu'à la troisième heure du jour, dit saint Paulin; sept mille personnes furent égorgées,

(1) Epist. 41, *ad sororem.*

(2) Paulin, *in vita Ambros.*

ajoute Théodoret (1). Saint Ambroise tenait alors à Milan un concile où se trouvaient les évêques des Gaules ; la nouvelle du massacre les pénétra de douleur et d'indignation. Saint Ambroise se chargea d'exprimer leurs sentiments à Théodose, il lui écrivit : « Le concile venait de s'assembler à cause » de l'arrivée des évêques des Gaules ; dès que le » fait a été connu, nous avons tous éclaté en gé- » missements, la pensée de l'atténuer n'est venue à » personne ; dans la communion d'Ambroise, il n'y » pas d'absolution pour ce que vous venez de » faire (2). » Il l'exhorte ensuite au repentir et finit par lui déclarer que l'entrée de l'Église et l'assistance au saint sacrifice lui seront interdites tant qu'il n'aura pas satisfait, pour son crime, par une pénitence exemplaire. — Théodose, étant revenu à Milan, voulut aller à l'église, selon sa coutume, mais sur le seuil il trouva saint Ambroise qui lui reprocha sa barbarie, lui demanda comment il osait se présenter à la maison de Dieu les mains encore teintes du sang de tant d'innocentes victimes, lui ordonna de se retirer et le frappa des censures ecclésiastiques, en disant : *Reçois ce lien, que Dieu, le maître de tous les hommes,*

(1) Lib. 5, cap. 17.
(2) Epist. 51, *ad Theodos.*, clas. 1.

ratifie dans le ciel (1). Théodose obéit, et, pendant huit mois, il s'abstint de paraître à l'Église. Le jour de Noël, un de ses courtisans le voyant accablé de tristesse, lui en demandait la raison. En ce grand jour, répondit l'empereur, je suis exclu de la maison de Dieu, de cette maison ouverte à tous les hommes, au dernier des esclaves et des mendiants; les portes du ciel me sont fermées aussi, car il est écrit : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel.* — Le courtisan proposa d'aller solliciter de saint Ambroise la grâce de l'empereur. Il ne l'accordera pas, répondit Théodose; néanmoins il l'envoya au pontife. Ambroise répondit : « Si l'empereur a le malheur de se présenter à l'Église, j'irai à sa rencontre et le chasserai; s'il veut entrer de force, il n'entrera du moins qu'après m'avoir ôté la vie. » On envoya un exprès à l'empereur, mais il s'avançait déjà vers la basilique, disposé à tout souffrir pour obtenir d'être réconcilié à la sainte Église. Saint Ambroise accourut sur le seuil du temple, il croyait que le prince allait employer la violence : vous vous révoltez contre Dieu, lui dit-il, vous foulez aux pieds ses lois! — Vous vous trompez, répondit Théodose, je ne veux pas violer votre dé-

(1) Théodoret., lib. 5, cap. 17.

ense, mais je voudrais être absous. Je vous en supplie, ne me fermez pas cette porte que le Seigneur ouvre à tous les pénitents. — Quelle pénitence avez-vous faite, répliqua le saint évêque; comment avez-vous expié un si épouvantable massacre? Par quels remèdes avez-vous guéri les blessures de votre âme? — C'est à vous, reprit l'empereur, de m'indiquer et de me prescrire les remèdes; à moi de recevoir ceux que vous me prescrirez. — Saint Ambroise lui ordonna de faire une loi en vertu de laquelle tout décrêt ou sentence emportant la peine de mort ou la confiscation des biens contre qui que ce fût ne pourrait jamais être mis à exécution que trente jours après sa publication, afin de laisser à la colère le temps de se calmer et à la justice le temps d'examiner. Théodose fit immédiatement écrire la loi, reçut l'absolution du saint évêque et fut admis dans l'Église. Il y déposa les insignes de sa puissance et, prosterné contre terre, il demanda humblement pardon de son crime (1).

Ainsi, saint Ambroise, en menaçant Théodose des censures de l'Église, l'oblige à rapporter un décret impérial et à interdire toute poursuite judiciaire contre un évêque, des moines et de sim-

(1) *Ibid.*

ples fidèles qui avaient incendié une synagogue et un temple d'hérétiques ; 2° en frappant Théodose de ces mêmes censures et en refusant de l'en absoudre, saint Ambroise l'oblige à rendre pour tout l'empire une loi qu'il lui dicte. Bellarmin trouve dans ces deux actes une action indirecte de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle, et conclut que saint Ambroise était ultramontain (1). Bossuet, au contraire, n'aperçoit ni dans l'un ni dans l'autre des deux faits aucune trace d'action sur le temporel, et il conclut que saint Ambroise était gallican (2). Entre ces deux grands hommes, que le lecteur décide.

Nous ne pouvons pas, dans un écrit aussi court, interroger l'un après l'autre tous les Pères de l'Église, mais il nous semble avoir cité des textes

(1) Bellarm., lib. 5, de Rom. pont., c. 8.

(2) Defens. Declarat., lib. 2, cap. v, p. 424. Bossuet, en ce lieu, raconte assez au long et fidèlement le massacre de Thessalonique et tout ce qui s'ensuivit. Mais il glisse fort rapidement sur l'incendie de la synagogue et du temple hérétique. Il ne dit pas même que Théodose rapporta son décret; il ne dit pas surtout que saint Ambroise l'obligea d'interdire toute poursuite contre l'évêque, les moines et les fidèles qui avaient brûlé cette synagogue et ce temple. Visiblement, le fait l'embarrasse.

assez clairs, avoir rappelé des actes assez éclatants pour établir qu'à toutes les époques, les plus illustres d'entre eux ont enseigné et pratiqué la doctrine de la subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle. Nous voulons cependant joindre encore à tous ces témoignages celui d'un Père de l'Église dont le nom jouit en France d'une autorité que le gallicanisme cherche à exploiter et dans les écrits duquel il est parvenu en effet à trouver quelques lignes qu'on cite et qu'on traduit ainsi :

« *Si toute la terre me pressait d'entreprendre* » *quelque chose contre la volonté royale, j'en* » *serais empêché par la crainte de Dieu, et je* » *n'oserais offenser le roi que Dieu a établi;* » *car je n'ignore pas où je l'ai lu : celui qui ré-* » *siste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu* » *même.* (Saint Bernard, ép. 170.) »

Disons d'abord dans quel but et à quelle occasion saint Bernard écrivit la lettre d'où ces paroles sont tirées. Godefroi, un des plus anciens et des plus dévoués compagnons de saint Bernard, dont il était le parent et qui l'avait fait prieur de Clairvaux, venait d'être élu évêque de Langres. Cette élection était *contraire à la volonté royale*, et le roi en fut extrêmement irrité. Les courtisans ne manquèrent pas de l'attribuer à l'influence de saint

Bernard, et c'est pour protester contre cette calomnie que le saint écrit à Louis VII. Il ne voulait pas qu'on le crut capable d'avoir cherché, par des voies illicites, à faire élire évêque un de ses moines, un de ses parents, et à faire prévaloir, dans un intérêt personnel, son influence sur l'influence même du roi. Il lui dit donc : « *Si totus* » *orbis adversum me conjuraret*, *ut quippiam* » *molirer adversus regiam majestatem* (les » gallicans mettent *volonté* au lieu de *majesté*) » *ego tamen Deum timerem*, *et ordinatum ab* » *eo regem offendere temere* (les gallicans trou» vent que ce mot *temere* est de trop) *non aude*» *rem. Nec enim ignoro ubi legerim : qui potes*» *tati resistit*, *Dei ordinationi resistit.* Je n'i» gnore pas non plus, poursuit le saint docteur, » combien le mensonge est contraire au devoir de » tout chrétien, et surtout à ma profession. Je dis » la vérité, je ne mens pas : ce qui a été fait à » Langres, touchant notre prieur, a été fait contre » mon espérance, contre mon intention et l'inten» tion des évêques. Mais il y a un Dieu qui sait » faire vouloir ceux qui ne veulent pas, et faire » servir à ses desseins les volontés des hommes » qui lui sont contraires. » Le saint explique ensuite combien il est affligé de cette élection, qui le prive de son bras droit : *Mihi abcissum bra-*

chium dextrum ; que c'est à lui et non pas au roi à s'en plaindre : *factum est autem quod factum est ; contra vos nihil contra me plurimum.* Puis il représente que cette élection étant canonique, étant l'œuvre de Dieu, ni lui, ni le roi, ne peuvent s'y opposer sans crime. D'où il prend occasion de reprocher au roi tout ce qu'il a fait contre l'Église, et de l'exhorter à changer de conduite : « Sachez que Dieu est terrible pour les rois de la » terre. Oui, il est horrible de tomber entre les » mains du Dieu vivant, même pour vous, ô » rois !... Puisse la divine clémence détourner de » votre cœur et de votre esprit la pensée d'ajouter » à notre douleur et d'entasser tristesse sur tris» tesse. Qui me donnera de mourir afin de ne pas » voir un roi de bonne renommée et de tant d'es» pérance s'efforcer de lutter contre les conseils de » Dieu, irriter contre lui-même la colère du Juge » suprême, mouiller des larmes des affligés les » pieds du Père des orphelins, et faire retentir le » ciel des clameurs des pauvres, des prières des » saints et des justes plaintes de l'Épouse bien-aimée » du Christ, c'est-à-dire de l'Église de Dieu, » etc. »

On avouera que si le gallicanisme est dans cette lettre, il y est singulièrement mitigé. Nous pourrions citer encore les lettres 221 au même roi

Louis VII (1), 45 au roi Louis-le-Gros (2), 46 et

(1) Le saint reproche au roi, dans cette lettre, de ne pas tenir ses serments. *Nec verba pacis recipitis, nec pacta vestra tenetis.... Omnia vobis ita vertitis in perversum, ut probra honorem, honorem probra ducatis; tuta timeatis, timenda contemnatis; diligitis eos qui oderunt vos, et odio habetis eos qui vos diligere volunt.* « Croyez-bien du reste, » ajoute-t-il, « que ceux qui ex- » citent votre malice contre l'innocence, recherchent » ainsi, non pas votre honneur, mais leur propre pro- » fit, et non pas même leur propre profit, mais la vo- » lonté du diable, en faisant de la puissance royale » l'instrument de leur haine, impuissante par elle- » même. »

(2) Ce roi était entré en lutte avec l'évêque de Paris, saint Bernard lui écrit :

« Le roi du ciel et de la terre vous a donné la cou- » ronne terrestre, et il vous en donnera une autre dans » le ciel, si vous gouvernez avec justice et sagesse le » royaume que vous tenez de lui. C'est là ce que nous » vous souhaitons et ce que nous demandons pour » vous... Mais comment se fait-il que vous repoussiez » maintenant si durement nos prières, vous qui naguère » nous demandiez si humblement de prier pour vous ? » De quel droit oserons-nous maintenant lever les » mains pour vous vers l'Époux de cette Église, que » vous ne craignez pas de contrister ainsi, sans cause, » et avec tant d'impudence? Sachez qu'elle a déposé

47 au pape Honorius contre ce dernier roi (1), 220 et 226 au roi Louis-le-Jeune sur ses excès contre la justice et contre l'Église, 222 et 224 contre les conseillers de ce prince; une foule de lettres à Suger, entre autres l'épître 358, où il l'exhorte à délivrer le royaume des maux qui le désolent, et à s'y opposer, à cause du roi et à cause du Pape à qui la garde du royaume appartient; *opponite vos tantis malis et propter do-*

» contre vous, auprès de son Époux et Seigneur, une » plainte sérieuse, contre vous qu'elle avait cru son dé- » fenseur et qui êtes devenu son adversaire. Et savez- » vous bien qui vous avez indisposé contre vous? ce » n'est pas l'évêque de Paris, mais le Seigneur du Pa- » radis, celui-là même qui ôte l'esprit aux princes, et » qui a dit aux évêques : *Qui vous méprise, me mé- » prise.* »

(1) Saint Bernard se plaint à Honorius de ce que, à la prière du roi, ce Pape a levé un interdit jeté par l'évêque de Paris. Il lui assure que le roi était au moment de rentrer dans le devoir, mais que la levée de l'interdit lui a fait oublier toutes ses promesses. En conséquence, saint Bernard prie le Pape de prendre, dans sa sagesse, les mesures convenables pour remettre le prince dans le bon chemin. — On voit que le saint ne se faisait aucun scrupule, quand l'intérêt de la religion l'exigeait, d'agir *contre la volonté royale.*

minum regem et propter dominum Papam, ad quem pertinet custodia regni. Enfin, diverses épîtres contre Roger, roi de Sicile (1), etc., etc.

(1) D'après Falcone de Bénévent, ce prince aurait été excommunié au second concile général de Latran. Bossuet suppose qu'il le fut pour être entré dans le schisme de l'anti-pape Léon, et ajoute qu'il y persévéra neuf ans, et que cependant il ne fut jamais question de le déposer; que saint Bernard ne parle pas de déposition, etc. Mais : 1° Si Roger fut excommunié, il ne le fut pas comme schismatique, et il ne demeura pas dans le schisme, puisque le même Falcone nous apprend qu'il s'était réconcilié avec le Pape et l'avait reconnu un an avant le concile de Latran; 2° Personne n'a jamais dit que tout prince excommunié dût être déposé; ce sont deux peines diverses, l'une ne suivait pas l'autre nécessairement; 3° On n'a jamais dit non plus que toute faute des princes, que tout mauvais prince méritât la déposition, ni que l'Église fût toujours obligée de déposer ceux qui le méritaient; 4° Falcone est le seul auteur qui parle de cette excommunication de Roger, dont personne n'a jamais vu les actes, bien que grand nombre d'écrivains traitent des actes du second concile de Latran. On ne sait pas, par conséquent, si Roger fut réellement excommunié, ni si, l'étant, il ne fut pas en même temps déposé; 5° Tout le temps que Roger persévéra dans le schisme, saint Bernard le traite d'usurpateur et de tyran. Dans l'ép. 127, il ap-

Au milieu de tant de richesses je suis embarrassé, je m'arrête d'abord à l'épitre 237, adressée aux cardinaux sur l'élection d'Eugène III. Ce pontife avait été moine à Clairvaux, et se glorifiait d'être toujours un des disciples les plus aimés et les plus dévoués de saint Bernard. S'étonnant qu'on soit allé le chercher au fond du cloître pour en faire un Pape (Eugène était abbé du monastère de Saint-Athanase ou des Trois-Fontaines, près Rome, lorsqu'il fut élu), le saint s'exprime ainsi : « A-t-il » été raisonnable et prudent de se jeter, aussitôt » après la mort du souverain Pontife, sur un » homme rustique, de porter les mains sur celui » qui se cachait, et lui ôtant des doigts la hache, la » scie ou la bèche, de le traîner dans le palais, de » l'élever sur le trône, de le vêtir de pourpre ou » de lin, de lui ceindre le glaive pour exercer sur » les nations les vengeances de la justice, pour ré-

pelle Roger duc de la Pouille, *duché qu'il a acheté*, dit-il (de l'anti-pape Anaclet), *au prix ridicule d'une couronne usurpée.* Dans l'ép. 130, aux habitants de Pise, il appelle Roger le *tyran de Sicile.* Dans l'ép. 139, à l'empereur Lothaire, il l'exhorte *à enlever la couronne à l'usurpateur sicilien.* Dans l'ép. 140, au même empereur, il loue les Pisans d'avoir pris les armes pour *attaquer* Roger *le tyran*, etc.

» primer les peuples, pour lier les pieds de leurs » rois et les mains de leurs seigneurs : *Ad faciendam vindictam in nationibus, increpationes » in populis ; ad alligandos reges eorum in » compedibus et nobiles eorum in manicis ferreis?* Il n'y avait donc parmi vous aucun homme » sage et expérimenté à qui ces choses-là convinssent plus qu'à lui ? Il paraît assurément ridicule » qu'un pauvre homme, couvert de haillons, soit » pris pour marcher à la tête des princes, pour » commander aux évêques, pour régler les royaumes et les empires. Absurdité ou miracle ! certainement c'est l'un des deux. Je ne nie point, je » ne doute point que cela même soit l'œuvre de » Dieu, qui seul fait de grandes merveilles, *qui facit mirabilia magna solus*, surtout lorsque » j'entends cette parole sortir de la bouche de plusieurs : c'est le seigneur qui l'a fait : *a Domino » factum est istud.* Non, je n'ai pas oublié les antiques jugements de Dieu, ni les exemples que nous » donne l'Écriture de ceux qui, de la vie privée ou » même de la vie rustique, ont été élevés par la volonté du Seigneur pour gouverner son peuple. » Enfin, pour ne rappeler qu'un fait entre plusieurs, n'est-ce pas ainsi que le Seigneur choisit » David son serviteur, qu'il le tira du milieu des » troupeaux de brebis, qu'il le prit lorsqu'il suivait

» celles qui étaient pleines ; *Elegit David servum* » *suum, et suscepit eum de gregibus ovium, de* » *post fœtandis accepit eum.* Ainsi dirai-je, ainsi » il a pu en arriver pour notre Eugène dans le bon » plaisir du Seigneur. »

Saint Bernard croyait donc que le Pape doit, en vertu de sa charge, marcher à la tête des princes, commander aux évêques, régler les royaumes et les empires : *ad præsidendum principibus, ad imperandum episcopis, ad regna et imperia disponenda.* Il le répète en d'autres termes dans l'épitre 238 adressée à Eugène III lui-même ; car il y applique au Pape la parole du Seigneur dans Jérémie : *Je t'ai établi sur les nations et sur les royaumes pour arracher et détruire, ruiner et briser, édifier et planter* (1). L'avènement d'Eugène III avait excité dans le monde quelque chose de semblable au mouvement dont nous fûmes témoins lors de l'avènement de Pie IX, à qui un autre saint Bernard aurait pu adresser les paroles suivantes : « Ayant » en vous une confiance telle qu'elle ne semble pas » en avoir témoigné de semblable à aucun de vos » prédécesseurs depuis bien longtemps, c'est avec » raison qu'en tous lieux tressaille d'allégresse et se » glorifie dans le Seigneur toute l'Église des saints...

(1) Ch. 1, v. 10.

» Qui me donnera de voir, avant de mourir, l'É-
» glise de Dieu comme aux jours antiques, quand
» les Apôtres jetaient leurs filets et les retiraient
» pleins ; pleins, non pas d'or ou d'argent, mais
» d'âmes ? Oh ! combien je souhaite que vous ayez
» reçu en héritage la voix de celui dont le siége
» vous a été donné. Que ton argent, dit-il, soit avec
» toi dans la perdition : *pecunia tua tecum sit in*
» *perditionem*. O voix du tonnerre ! ô voix de la
» grandeur et de la force ! à la terreur qu'elle inspire
» qu'ils soient confondus et mis en fuite, tous ceux
» qui haïssent Sion ! C'est là ce qu'attend dans l'ar-
» deur de ses désirs, c'est là ce que veut absolu-
» ment obtenir de vous votre mère, ce que désirent
» ses fils, les petits et les faibles, comme les grands
» et les forts, ce qu'ils demandent avec larmes,
» afin que toute plantation que n'a pas plantée le
» Père céleste soit arrachée par vos mains. Car vous
» avez été établi pour cela sur les nations et
» sur les royaumes, pour arracher et détrui-
» re, édifier et planter : *ad hoc enim constitu-*
» *tus es super gentes et regna, ut evellas et*
» *destruas, et ædifices et plantes.* En écoutant
» cette parole, plusieurs ont dit en eux-mêmes :
» *La hache touche déjà à la racine des arbres.*
» D'autres répètent dans leur cœur : *Les fleurs ont*
» *apparu sur la terre, le temps de la taille est*

» *venu*. Les sarments stériles seront retranchés, » les branches fécondes porteront leur fruit avec » plus d'abondance. Excitez donc votre courage et » soyez plein de force, la main sur la tête de vos » ennemis! Par la constance de l'âme et la puis- » sance de l'esprit, assurez-vous la part que le Père » tout-puissant vous a donnée de plus qu'à vos frè- » res, cette part qu'il enleva des mains de l'Amor- » rhéen par son glaive et son arc : *quam et tulit* » *de manu Amorrhæi in gladio et arcu suo* (1). »

Dans l'épître 256, adressée au même Pape, après la prise d'Édesse par les Sarrasins, saint Bernard le presse de secourir les chrétiens d'Orient : « J'ai lu dans les écrits d'un sage : *Celui-* » *là n'est pas un homme fort, dont le courage* » *ne grandit pas au milieu même des obstacles* » *et des revers*; mais je dis, moi, que la foi du » chrétien doit devenir plus vive au milieu des » calamités qui l'accablent. Les eaux ont pénétré » jusqu'à l'âme du Christ; on a touché la prunelle » de ses yeux. C'est maintenant qu'il faut tirer l'un » et l'autre glaives dont il est parlé dans la passion » du Sauveur, puisque le Christ souffre de nou-

(1) *Et ait* (Jacob) *ad Joseph filium suum : Do tibi partem unam, extra fratres tuos, quam tuli de manu Amorrhæi in gladio et arcu meo.* (Gen., cap. 48, v. 21 et 22.)

» veau là même où il souffrit autrefois. Mais par » qui seront tirés les deux glaives, si ce n'est par » vous ? L'un et l'autre sont à Pierre, et doivent » être tirés chaque fois qu'il est nécessaire, celui-» là au signe de sa tête, celui-ci de sa propre » main. En effet, de celui-là même duquel il sem-» blait le moins devoir être question, de celui-là » il a été dit à Pierre : *Remettez votre glaive* » *dans le fourreau*. Donc celui-là aussi lui ap-» partenait, quoiqu'il ne dût pas le tirer du four-» reau de sa propre main. Je pense qu'il est temps, » qu'il est nécessaire de tirer les deux glaives » pour la défense de l'Église d'Orient. Vous ne » devez pas négliger de montrer le zèle de celui » dont vous tenez la place. Tenir l'honneur et dé-» cliner le devoir de sa charge, que serait cela ? » Entendez la voix de celui qui crie : *Je vais à* » *Jérusalem pour y être crucifié de nouveau*. A » cette voix, quand tous les autres demeureraient » froids, quand tous les autres seraient sourds, il » n'est pas permis au successeur de Pierre de dis-» simuler. Il dira, lui aussi : Quand bien même » tous seraient scandalisés, il n'en sera pas ainsi de » moi : *Et si omnes scandalizati fuerint, sed* » *non ego.* »

Tout le monde sait ce que signifient *les deux glaives*, et on voit que, d'après saint Bernard,

tous deux sont à Pierre : *Petri uterque est;* il dispose du glaive spirituel directement, puisqu'il le tire de sa propre main; il dispose du glaive temporel indirectement, puisque ceux qui en sont dépositaires le doivent tirer dès qu'il leur en fait le signe : *Alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus.* Saint Bernard, disent les gallicans, n'entendait appliquer cette doctrine qu'au cas spécial de la croisade. Mais entendez donc ce qu'il dit : *Quoties necesse est*, chaque fois qu'il est nécessaire, cela signifie-t-il : dans ce cas-ci seulement? Au surplus, le saint docteur a formulé sa pensée d'une manière générale dans son livre *De consideratione* (liv. 4, ch. 3). Il y exhorte Eugène III à remplir envers les Romains, si coupables envers lui, tous les devoirs d'un bon pasteur : « Vous direz, ce n'est pas un troupeau » de brebis, c'est un troupeau de dragons et de » scorpions! Voilà pourquoi, répondrai-je, il faut » les attaquer avec plus de vigueur; mais par la » parole, non par le fer. Pourquoi tenteriez-vous » d'usurper de nouveau le glaive après qu'il vous » a été ordonné une fois de le remettre dans le » fourreau ? Cependant, si quelqu'un nie qu'il » vous appartienne, il ne me semble pas faire » assez d'attention à la parole du Seigneur, qui dit, » en propres termes : Remets ton glaive dans le

» fourreau, *converte gladium tuum in vaginam.* » Il est donc à vous, ce glaive, pour être tiré» » sans doute, au signe de votre tête, bien qu'il ne » doive pas l'être de votre propre main? Autre- » ment, s'il ne vous appartenait en aucune ma- » nière, lorsque les Apôtres dirent : Voici deux » glaives : *Ecce gladii duo hìc*, le Seigneur n'au- » rait pas répondu : C'est assez, *satis est*; il au- » rait dit : C'est trop, *nimis est.* L'un et l'autre » glaives, savoir, le glaive spirituel et le glaive » matériel, appartiennent donc à l'Église; mais » celui-ci doit être tiré pour l'Église, celui-là par » l'Église; celui-là par la main du Pontife, celui- » ci par la main du soldat, mais très certainement » au signe du Pontife et sur l'ordre de l'empe- » reur : *Ille sacerdotis, is militis manu, sed* » *sane ad nutum sacerdotis et jussum impe-* » *ratoris.* »

Selon les gallicans, saint Bernard a simplement voulu dire que le Pape a le droit d'exhorter les rois et de les prier : si les rois sont bons et pieux, ils s'empresseront de se rendre aux désirs du Pape et de tirer le glaive pour le service de Dieu et du souverain Pontife (1). Mais si les rois ne sont ni

(1) *Defensio Declarat.*, lib. III, cap. 16. Édit. de Versailles, tom. 31, p. 645.

pieux, ni bons, ils se moqueront du Pape et tout sera dit. Or, tout le monde a le droit d'exhorter et de prier les rois; le Pape n'aurait donc sur le glaive temporel que le droit commun à tous les hommes : de bonne foi les paroles du saint docteur souffrent-elles une pareille interprétation ? Il dit à Eugène III, dans le même ouvrage : « C'est assez » méditer, le temps est venu de couper et de re- » trancher, agissez donc ! Après avoir agi par la » prière, il faut agir par la parole, il faut agir de la » main. Ceignez votre glaive, *le glaive de l'esprit* » *qui est la parole de Dieu*. Glorifiez votre main » et votre bras droit, en exerçant la vengeance de » la justice au milieu des nations, en flétrissant l'i- » niquité parmi les peuples, en liant les pieds de » leurs rois et les mains de leurs nobles : *in facien-* » *do vindictam in nationibus, increpationes in* » *populis, in alligando reges eorum in compedi-* » *bus et nobiles eorum in manicis ferreis.* Si vous » faites ces choses vous honorez votre ministère et » votre ministère vous honore. Ce n'est pas là une » médiocre puissance; c'est chasser de vos do- » maines les méchantes bêtes, afin que vos trou- » peaux soient conduits en sûreté dans leurs pâ- » turages (1). » Ce texte n'implique-t-il non plus

(1) *De consideratione*, lib. 2. cap. 6.

qu'un simple droit de prière et d'exhortation ? Ce serait, il faut en convenir, une façon tout-à-fait douce de mettre les menottes aux rois et aux nobles et de chasser les méchantes bêtes : *exturbare est hoc malas bestias a terminis tuis.* Un peu plus loin, le saint docteur nous apprend que ces méchantes bêtes ne sont autres que les schismatiques, les hérétiques et les incrédules, et que lorsque le Pape ne parvient pas à les convertir, il doit, s'il le peut, leur ôter l'autorité et les moyens de pervertir les autres : *erunt tuo studio aut corrigendi ne pereant aut ne perimant coercendi* (1). Enfin, saint Bernard appelle le Pape *la verge des puissants, le marteau des tyrans, le père des rois*; il lui applique la parole du seigneur à Moïse : « Je » t'ai établi Dieu de Pharaon : *constitui te Deum » Pharaonis*(2). » « Considérez, dit-il à Eugène III, » considérez que vous êtes la forme de la justice, » le miroir de la sainteté, le modèle de la piété, » l'affirmateur de la vérité, le défenseur de la foi, » le docteur des nations, le chef des chrétiens, » l'ami de l'époux, le paranymphe de l'épouse, le » régulateur du clergé, le pasteur des peuples, le » maître des ignorants, le refuge des opprimés,

(1) *Ibid.*, lib. 3, cap. 1.
(2) Exode, ch. 7, v. 1.

» l'avocat des pauvres, l'espoir des malheureux, » le tuteur des orphelins, le juge des veuves, l'œil » des aveugles, la langue des muets, le bâton des » vieillards, le vengeur des crimes, la terreur des » méchants, la gloire des bons, la verge des puis- » sants, le marteau des tyrans, le père des rois, le » modérateur des lois, le dispensateur des canons, » le sel de la terre, la lumière du monde, le prêtre » du Très-Haut, le vicaire du Christ, le christ du » Seigneur, enfin le Dieu de Pharaon, *virgam po-* » *tentium*, *malleum tyrannorum*, *regum pa-* » *trem*, *legum moderatorem*, *canonum dispen-* » *satorem*, *sal terræ*, *orbis lumen*, *sacerdotem* » *altissimi*, *Vicarium Christi*, *Christum Do-* » *mini*, *postremo Deum Pharaonis* (1). »

(1) *De consideratione*, lib. 4, c. 7. — Après les paroles que nous venons de citer, saint Bernard ajoute que si la puissance est jointe à la malice, de sorte que le Pape ne puisse pas se faire obéir, il doit avoir recours à la prière, et que Dieu le délivrera de ses ennemis. Bossuet en conclut que c'est uniquement par la puissance de la prière que le Pape est, selon saint Bernard, le *marteau des tyrans*, etc. Il suivrait de cette explication que c'est aussi uniquement par la prière que le Pape est *le régulateur du clergé, le défenseur de la foi, le refuge des opprimés*, etc. Car ce qui est dit du recours à la prière en cas d'impuissance s'applique à tout ce qui précède indistinctement. Bossuet assure

Voilà ce qu'est le Pape suivant saint Bernard : *le Dieu de Pharaon*, le Dieu des rois ; il a donc

que le droit de recourir à la prière n'exclut pas celui d'avertir les princes et même de les excommunier ; on ne voit pas pourquoi il exclurait celui de les déposer. Les paroles du saint docteur supposent toutes ce dernier droit, et pas un mot n'indique qu'il veuille l'exclure. Les princes déposés résistaient à l'Église, tout comme les princes excommuniés; si un secours extraordinaire de Dieu était quelquefois nécessaire pour réduire ceux-ci, il l'était quelquefois aussi pour réduire les autres. Saint Bernard ne dit pas autre chose. — Au chapitre XV du troisième livre de la Défense, Bossuet rassemble divers passages du livre *de Consideratione*, dans lesquels saint Bernard s'élève contre la multitude d'affaires temporelles déférées au jugement des souverains Pontifes, exhortant Eugène III à employer le moins de temps possible à juger les procès : *hominibus litigantibus pro terrena hæreditate*. Car, dit-il, les Apôtres ne faisaient pas le métier de juges, de distributeurs de terres, etc. Ils jugeaient quelquefois, mais ce n'était pas leur occupation habituelle. Il faut laisser cela aux princes de la terre. On peut le faire incidemment en cas d'urgence, mais non s'y donner tout entier. Les clés du royaume des cieux ont été données pour autre chose : *quænam tibi major videtur potestas dimittendi peccata an prædia dimittendi*, etc. En un mot, saint Bernard ne veut pas que le

pouvoir, ainsi que Moïse, de délivrer le peuple fidèle, de le soustraire à la tyrannie des princes persécuteurs et obstinés dans le mal, comme Pharaon. Que l'on combatte cette doctrine, nous le comprenons bien; mais qu'en présence de ce texte, de ceux qui précèdent, de tous ceux que nous pourrions citer encore, on fasse de saint Bernard un docteur gallican! cela se conçoit-il?

Pape passe le temps à juger les procès des particuliers. Bossuet en conclut qu'il ne veut pas non plus que le Pape juge jamais les grands procès entre les rois et les peuples. Bianchi lui fait observer que les royaumes et *les principautés* ne sont pas *la propriété* des rois et des princes; que la question de savoir si un roi a violé ses serments, s'il a, par sa tyrannie, perdu son droit à la souveraineté, est une question de justice sociale et non pas une question d'héritage; qu'on ne peut en aucune façon assimiler les deux genres de causes, ni, de ce que saint Bernard a dit des unes, conclure qu'il pensait la même chose des autres. — Bossuet se fait un argument de ce que saint Bernard dit si souvent que l'esprit du gouvernement pontifical ne doit pas être un esprit de domination. Mais qui jamais a nié cela? Le saint, du reste, explique fort clairement sa pensée en cent endroits de ses écrits. Citons seulement ces paroles : *Domabis lupos, sed ovibus non dominaberis.* (De consider., c. 6.)

Quant aux quelques passages qui prêtent à l'interprétation, le sens n'en est-il pas nettement déterminé par tout l'ensemble de la doctrine du saint docteur ? Et, par exemple, est-il possible de se méprendre de bonne foi sur la portée de la phrase sur laquelle on insiste plus particulièrement et que nous avons rapportée en commençant. Cette phrase, du reste, il n'y a pas d'ultramontain qui ne consentît à la signer, sinon telle que les gallicans la traduisent, du moins telle que saint Bernard l'a écrite. Quel catholique, en effet, si ultramontain qu'on le suppose, voudrait blesser témérairement la majesté royale, *offendere temere regiam majestatem?* Et les ultramontains n'enseignent-ils pas que résister à la puissance, c'est résister à l'ordre établi de Dieu, *qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Ils en concluent, il est vrai, que les rois chrétiens ne doivent pas résister au souverain Pontife, attendu que la puissance spirituelle est supérieure à la puissance temporelle. Mais c'est l'enseignement même de saint Bernard et l'enseignement qu'il donnait à un roi, à l'empereur Conrad III. Ce roi se plaignait de ce que le saint avait semblé favoriser le parti de Lothaire, son compétiteur à l'Empire. Voici en entier la réponse qu'il reçut :

A Conrad, roi des Romains (1).

« Je reçois vos lettres et vos salutations avec un » dévouement égal à mon indignité, indigne par le » rang, non par l'affection. Les plaintes du roi » sont les nôtres et surtout celles que vous expri- » mez si dignement sur l'invasion de l'empire. Je » n'ai jamais désiré le déshonneur du roi, ni la di- » minution du royaume. Mon âme hait ceux qui » ontde tels désirs, car j'ai lu : *Que toute âme soit* » *soumise aux puissances supérieures ;* et en- » core : *Qui résiste à la puissance résiste à* » *l'ordre établi de Dieu.* Je souhaite, cependant, » que vous aussi, vous observiez ce précepte, et je » vous exhorte de toutes manières à le garder en » montrant pour le siége souverain et apostolique » et pour le Vicaire du bienheureux Pierre, le » même respect qne vous exigez pour vous de tout » l'empire. Il est des choses que je n'ai pas cru » devoir écrire ; présent, je vous les ferais connaître » peut-être avec plus d'utilité. » *Legi quippe* omnis anima potestatibus sublimioribus subdita

(1) S. Bern. Ep. 183. — Conrad n'ayant pas reçu le sacre impérial, ne prenait que le titre de *roi* ou de *roi des Romains*; il ne prit celui d'*empereur* que dans ses rapports avec les empereurs de Constantinople.

sit, *et* qui potestati resistit Dei ordinationi resistit. *Quam tamen sententiam cupio vos et omnimodis moneo custodire in exhibenda reverentia summæ et apostolicæ Sedi et B. P. Vicario sicut ipsum vobis vultis ab universo servari imperio.*

CHAPITRE IV.

Les Papes.

Les adversaires des doctrines romaines ne se contentent pas d'invoquer en général l'autorité des Pères de l'Église, ils tiennent à revendiquer en particulier celle des Papes les plus illustres par leur doctrine et leur sainteté. Nous ne saurions les en blâmer ; mais de deux choses l'une, ou l'on reconnaît l'autorité des papes, ou on ne la reconnaît pas : si on ne la reconnaît pas, pourquoi chercher à se prévaloir des paroles et des actes de quelques souverains Pontifes? si on la reconnaît, pourquoi refuser de se soumettre aux décrets des papes Innocent XI, Alexandre VIII, Clément XI, qui ont cassé et mis à néant la Déclaration de 1682 ? — Pourquoi s'obstiner à ne tenir aucun compte des paroles et des actes de ceux qui ont formulé de la manière la plus expresse la doctrine ultramontaine, qui l'ont

appliquée, de la manière la plus énergique, et parmi lesquels Bossuet lui-même, et tout le monde avec Bossuet, compte saint Grégoire VII, Pascal II, Alexandre III, Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII, Jean XXII, Benoît XII, Clément VII, Paul III, saint Pie V, Sixte-Quint, etc.; noms illustres entre tous dans les fastes de la sainte Église.

On dit que saint Grégoire VII a perverti la papauté; mais ce grand Pontife s'appuyait sur les exemples de ses prédécesseurs, de Jean XII, qui transféra l'empire d'Occident aux princes d'Allemagne et le donna à Othon Ier; de saint Léon III, qui avait rétabli cet empire et l'avait donné à Charlemagne; d'Étienne III et de saint Zacharie, qui déposèrent le dernier des Mérovingiens et déclarèrent Pépin-le-Bref, roi légitime des Francs; de saint Grégoire III et de saint Grégoire II, qui détachèrent Rome et l'Italie de l'empire de Constantinople; du Pape Constantin, qui fit rejeter par le peuple romain le nom, les édits, la monnaie et l'effigie de l'empereur hérétique Philippe (1); de

(1) Dans sa célèbre harangue aux Etats-Généraux de 1614, le cardinal Duperron raconte ainsi ce fait d'après Bède (*De sex. ætat. mundi*) et Paul Diacre (*De gest. Longob.*, l. 6, c. 34) : « C'était la coutume que les empereurs, incontinent après leur advènement a l'Estat,

saint Serge Ier, qui arma la milice de Ravenne et des provinces voisines pour se mettre à l'abri des violences de l'empereur Justinien II (1); de saint Grégoire-le-Grand, qui réformait les lois de l'empereur Maurice, et déclarait déchus de leur dignité les rois assez audacieux pour violer les priviléges accordés par le souverain Pontife; de saint Symmaque, sous lequel les catholiques de l'Orient prirent les armes pour obliger leur empereur Anastase à remplir ses devoirs envers l'Église et le Saint-Siége, etc., etc. (2).

envoyaient leur profession de foi au Pape : Philippicus envoya au Pape Constantin des lettres de perverse doctrine, lesquelles le Pape, avec le concile du Siége apostolique, rejeta..., et le peuple romain ordonna que l'on ne receust ny le nom, ni les édicts, ni la monnoye marquée à l'image de l'empereur hérétique. »

(1) « Justinien second envoya son connestable Zacharie, et lui commanda de prendre le Pape et le transporter à Constantinople; mais la milice de Ravenne et des provinces voisines résista aux impies commandements du prince et repoussa ledit Zacharie avec opprobres et outrages, de la ville de Rome. » (*Ibid.*)

(2) « Vitalianus Comes, fils de Patriciolus, cognoissant la subversion de la foy catholique, assembla une puissante armée et se révolta contre l'empereur Anas-

Les écrivains gallicans ont une singulière manière de raisonner : ils commencent par rejeter dédaigneusement l'autorité d'un si grand nombre de Pontifes, qui, pendant des siècles, ont enseigné et pratiqué la doctrine ultramontaine ; et puis, choisissant dans les écrits de quelques Papes, quelques textes équivoques, ils en tirent, à force d'interprétations arbitraires, une apparence de gallicanisme et s'écrient, triomphants : Nous avons pour nous les Papes les plus illustres !

Je sais bien qu'on cherche à expliquer les faits antérieurs à saint Grégoire VII ; mais d'abord,

tase, et estant venu aux mains avec Patricius, neveu de l'Empereur et connestable de l'Empire, lui tua 67 mille hommes, et s'estant campé aux portes de Constantinople, quelques demandes que l'Empereur lui fist de la paix, ne la luy voulut jamais accorder qu'à condition qu'il rappellerait les défenseurs du concile de Chalcédoine, qui avaient esté jetés hors de leurs siéges, et réunirait toutes les églises d'Orient avec la romaine. » *(Ibid.)* D'après Marcel. Com., *in Chron.*; Cedrenus, *in Compend. hist. in Anast.*, et Victor Turonensis, *in Chron.*) — Ces faits, et les faits rapportés dans les notes ci-dessus, prouvent du moins que les catholiques ne se sont pas toujours cru condamnés, par *les exemples des premiers chrétiens*, à subir tranquillement toutes les fantaisies des persécuteurs.

quand il n'y aurait que cette conduite persistante de la Papauté durant cinq à six siècles, de saint Grégoire VII à Sixte-Quint, cela ne suffirait-il pas à des catholiques qui croient au moins à *l'indéfectibilité* du Saint-Siége ? En second lieu, les faits antérieurs ne sont ni moins certains ni moins significatifs : les écrivains contemporains, les écrivains protestants et les écrivains philosophes les rapportent et les entendent tous comme les écrivains ultramontains ; les efforts des écrivains gallicans pour les plier à leur sytème sont condamnés par le témoignage de tous ceux que le système n'aveugle pas.

Nous ne voulons pas renvoyer à la *Philosophie de l'Histoire* de Frédéric Schlégel, à *l'Histoire de Léon-le-Grand* d'Arendt, à *l'Histoire d'Innocent III*, de Hurter, on nous dirait que ces protestants. en étudiant l'histoire des Papes, sont devenus catholiques. Mais qu'on lise l'*Histoire de la Papauté*, du protestant Ranke, ou celle de son prédécesseur, le protestant Plank, l'*Histoire de Grégoire VII*, du protestant Voigt, l'*Histoire des Hohenstauffen*, du protestant Raumer, l'*Histoire de l'Église* et l'*Histoire d'Italie*, du protestant Leo, l'*Histoire du pape Sylvestre II*, du protestant Hocke, l'*Histoire de Léon X*, de l'anglais Roscoë, etc., etc.

D'honnêtes catholiques ont soutenu le gallicanisme uniquement dans l'espoir de ramener plus facilement les protestants à la vraie foi ; ils se figuraient qu'en donnant des gages à l'hérésie, qu'en sacrifiant le passé de l'Église, l'honneur de ses chefs les plus vénérés pendant une longue suite de siècles, qu'en l'excusant sur l'ignorance et la barbarie des temps, comme si l'Église aussi avait été ignorante et barbare, elle qui a constamment combattu la barbarie et l'ignorance, et qui les a vaincues précisément par cette action temporelle que les gallicans lui reprochent ! ils se figuraient donc que par ce honteux sytème de lâches concessions, l'hérésie et l'incrédulité se laisseraient adoucir et voudraient bien à leur tour accorder quelque chose. A quoi a abouti cette triste tactique? L'histoire du dix-huitième siècle le dit assez haut : elle a mis l'Église, en France, à deux doigts de sa perte et inspiré partout un profond mépris. Les protestants et les philosophes ont étudié ce moyen âge si décrié, et ce sont les grandes actions, les vertus héroïques des Papes dont les gallicans blasphèment la gloire, qui ont converti les uns, ébranlé les autres, arraché à tous des cris d'admiration, de reconnaissance et d'amour.

« La puissance de l'Église sauva l'Europe d'une

» entière barbarie; elle fut un point de ralliement
» pour les États isolés; elle se plaça entre le tyran
» et la victime, et, rétablissant entre les nations en-
» nemies des rapports d'intérêts, d'alliance et d'a-
» mitié, elle devint une sauvegarde pour les famil-
» les, les peuples et les individus (1). »

« La monarchie pontificale apprit aux nations et
» aux rois à se regarder mutuellement comme frè-
» res, comme étant tous également sujets au sceptre
» divin de la religion; et ce centre d'unité reli-
» gieuse a été, durant des siècles nombreux, un
» vrai bienfait pour le genre humain (2). » — « Le
» Pape se montrait le seul défenseur du peuple,
» le seul pacificateur des discordes des grands.
» La conduite des pontifes inspirait le respect,
» comme leurs bienfaits méritaient la reconnais-
» sance (3). »

« Sans les papes, Rome n'existerait plus. Gré-
» goire, Alexandre, Innocent opposèrent une digue
» au torrent qui menaçait toute la terre; leurs
» mains paternelles élevèrent la hiérarchie, et, à

(1) Pierre de Joux, ministre protestant, *Lettres sur l'Italie*, p. 380.

(2) Robertson, *Lettres sur l'Italie*, etc, p. 126.

(3) Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, Paris, 1809, tom. 1, ch. 3, p. 130.

» côté d'elle, la liberté de tous les États (1). »

« Il y a deux articles de grande importance dont » autrefois on n'a pas même douté qu'ils ressortis- » sent au tribunal du Pape, je veux dire les causes » des serments et celles des mariages... Mais le » Pape a-t-il le pouvoir de déposer les rois et d'ab- » soudre leurs sujets du serment de fidélité ? C'est » un point qu'on a souvent mis en question : et les » arguments de Bellarmin qui, de la supposition » que les papes ont la juridiction sur le spirituel, » infère qu'ils ont une juridiction au moins indi- » recte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables » à Hobbes lui-même. Effectivement, il est certain » que celui qui a reçu une pleine puissance de » Dieu pour procurer le salut des âmes, a le pou- » voir de réprimer la tyrannie et l'ambition des » grands qui font périr un si grand nombre d'âmes. » On peut douter, je l'avoue, si le Pape a reçu de » Dieu une telle puissance; mais personne ne » doute, du moins parmi les catholiques romains, » que cette puissance ne réside dans l'Église uni- » verselle, à laquelle toutes les consciences sont » soumises... Nos ancêtres regardaient l'Église » universelle comme formant une espèce de répu- » blique gouvernée par le Pape, vicaire de Dieu

(1) Jean de Muller, *Voyages des Papes*, 1782.

» dans le spirituel, et l'empereur, vicaire de Dieu
» dans le temporel... Peu importe ici que le Pape
» ait cette primauté de droit divin ou de droit hu-
» main, pourvu qu'il soit constant que pendant
» plusieurs siècles il a exercé dans l'Occident, avec
» le consentement et l'applaudissement universels,
» une puissance assurément très étendue... Il est
» arrivé, par la connexion étroite qu'ont entre elles
» les choses sacrées et les choses profanes, qu'on
» a cru que le Pape avait reçu quelque autorité
» sur les rois eux-mêmes; et l'on peut juger
» quelle était cette autorité par le trait du pape
» Zacharie, qui, consulté par l'assemblée générale
» de la nation française, décida que le roi Childé-
» ric était indigne de la couronne, et ordonna
» qu'elle passât sur la tête de Pépin, avec l'applau-
» dissement de tous les ordres de l'État. Déjà, au-
» paravant, le roi Clotaire ayant, dans un premier
» mouvement de colère, massacré au pied des au-
» tels, en un jour solennel, Vautier, seigneur d'Yve-
» tôt, qui lui demandait grâce, il fut excommunié
» par le Pape Agapet, et n'obtint son absolution
» qu'après avoir déclaré tous les descendants du
» défunt totalement indépendants du royaume de
» France. C'est pour une cause à peu près sem-
» blable, c'est-à-dire le meurtre d'Arthur, duc de
» Bretagne, que le royaume d'Angleterre, sous le

» roi Jean, devint tributaire et même fief de l'É-
» glise romaine ; et le cens fut augmenté dans la
» suite, à l'occasion de l'assassinat de Thomas, ar-
» chevêque de Cantorbéry, exécuté aussi par l'ordre,
» ou du moins avec l'agrément du roi d'Angleterre.
» Les Papes n'obligèrent-ils pas les souverains de
» Pologne de quitter le titre de roi, depuis que
» l'un d'entre eux eut fait mourir Stanislas, ar-
» chevêque de Gnesne? Et ce ne fut que longtemps
» après, sous le pontificat de Jean XXII, et par
» son autorité qu'il recouvrèrent leur ancien titre.
» Bodin dit avoir vu la formule par laquelle La-
» dislas Ier, roi de Hongrie, se déclarait vassal ou
» feudataire de Benoît XII. Ladislas II se consti-
» tua aussi tributaire à l'occasion de l'excommu-
» nication dont il avait été frappé pour je ne sais
» quel meurtre... Les Papes ont entendu les plain-
» tes des sujets contre leurs souverains; Inno-
» cent III défendit au comte de Toulouse de char-
» ger ses sujets d'impositions trop fortes. Inno-
» cent IV donna un curateur à Jean, roi de Por-
» tugal... Je ne cherche point actuellement par
» quel droit ces choses se sont faites, mais quel a
» été, dans les siècles précédents, l'opinion des
» hommes... Si les papes reprenaient l'autorité
» qu'ils avaient au temps de Nicolas Ier ou de Gré-
» goire VII, ce serait le moyen d'assurer la paix

» perpétuelle et de nous ramener le siècle » d'or (1). »

« Au huitième siècle, un différend de religion, » le culte des images, provoqua les Romains à soute- » nir leur indépendance. Leur évêque devint le père » temporel aussi bien que le père spirituel d'un » peuple libre... La souveraineté temporelle de » Grégoire II et de Grégoire III est maintenant » confirmée par le respect de mille ans, et leur plus » noble titre est le choix libre d'un peuple qu'ils » ont racheté de l'esclavage... L'autorité des Papes, » à Rome, fut fondée sur l'affection, le droit, la » vertu, les bienfaits; on a parlé de la donation de » Constantin; une enquête plus critique eût révélé » une origine encore plus noble de leur pouvoir : la » reconnaissance d'une nation qu'ils avaient sau- » vée de l'hérésie et de l'oppression des tyrans » grecs (2). »

Leibnitz, Jean de Muller, Sismondi, Robertson, Pierre de Joux, Gibbon, etc., ne croient donc pas que *les Papes les plus illustres* aient été gallicans, et je ne sais ce que l'on peut opposer à la masse de faits qu'ils constatent. Peut-être ne

(1) *Pensées de Leibnitz*, tom. 2, p. 399 et suiv., et p. 410 et suiv.

(2) The decline and., etc., ch. 49 et ch. 69.

trouve-t-on pas assez anciens les Papes dont parlent ces auteurs? Mais saint Nicolas Ier, que cite Leibnitz, régna de 858 à 867; saint Grégoire II et saint Grégoire III, dont parle Gibbon, régnèrent, le premier de 715 à 731, le second de 731 à 741; saint Grégoire-le-Grand, que Gibbon range également parmi les papes d'un ultramontanisme décidé, régna de 590 à 604; saint Agapet Ier, qui détacha du royaume de France la petite principauté d'Yvetot, régna de 535 à 536; saint Symmaque, sous lequel l'empereur Anastase fut forcé par ses sujets, armés et campés devant Constantinople, d'abandonner la cause de l'hérésie et de se soumettre à l'Église romaine, occupa le Saint-Siége de l'an 498 à l'an 514, et voici ce que ce saint et illustre pontife écrivait à cet empereur : « Entre la dignité » d'empereur et celle de pontife, il y a la même » différence qu'entre les choses qu'ils administrent, » l'un les choses humaines, l'autre les choses di- » vines. Vous direz peut-être : *Il est écrit qu'il » faut obéir à toute puissance.* — Nous recevons » les puissances humaines en leur lieu et jusqu'à » ce qu'elles érigent leurs volontés contre Dieu. » Mais si toute puissance est de Dieu, à plus forte » raison celle qui est préposée aux choses divines. » Déférez à Dieu en nous, et nous déférerons à » Dieu en vous. Que si vous ne déférez pas à Dieu,

» vous ne pouvez pas user du privilége de celui
» dont vous méprisez les droits (1). »

Le grand pape Nicolas Ier semblait se rappeler ces paroles de son prédécesseur lorsqu'il écrivait à l'évêque Adventius :

« Quant à ce que vous dites que vous êtes sou-
» mis aux rois et aux princes, parce que l'Apôtre
» a dit : *sive regi tanquam præcellenti* (2). Nous
» l'approuvons. Voyez cependant si ces rois et ces
» princes auxquels vous dites être soumis sont
» véritablement rois et princes. Voyez si d'a-
» bord ils se gouvernent bien eux-mêmes, et
» ensuite s'ils gouvernent bien le peuple qui leur
» est soumis. Comment en effet, celui qui est
» mauvais pour soi-même sera-t-il bon pour au-
» trui ? Voyez s'ils gouvernent selon la justice, au-
» trement il faut les regarder plutôt comme des
» tyrans que comme des rois et leur résister, s'é-
» lever contre eux au lieu de leur être soumis. Si
» nous sommes soumis à de tels rois, si nous
» n'exerçons pas notre autorité sur eux, il s'en-

(1) Symmachi Libel. Apolog. adver. Anastas. — Labbe, tom. 4, col. 1298.

(2) Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus etc. (I, Petri, II, 13.)

» suivra nécessairement que nous favoriserons » leurs vices. Ainsi soyez soumis au roi qui est au- » dessus des autres hommes par ses vertus et non » à celui qui l'est par ses vices, et soyez lui sou- » mis, comme le dit l'Apôtre, pour Dieu, mais » non pas contre Dieu (1). »

L'empereur Anastase avant d'entendre les remontrances apostoliques de saint Symmaque avait eu à écouter celles de son prédécesseur saint Gélase 1er, qui lui écrivait en ces termes :

(1) Illud vero quod dicitis, regibus et principibus vos esse subjectos eo quod dicat apostolus : *sive regi quasi præcellenti*, placet. Verumtamen videte utrum reges isti et principes, quibus vos subjectos esse dicitis veraciter reges et principes sint. Videte si primum se bene regunt, deinde subditum populum. Nam qui sibi nequam est, cui alio bonus erit. Videte si jure principiantur : alioquin potius tyranni credendi sunt, quam reges habendi, quibus magis resistere et ex adverso ascendere quam subdi debemus. Alioquin si talibus subditi et non prælati fuerimus nos, necesse est eorum vitiis faveamus. Ergo regi quasi præcellenti, virtutibus scilicet et non vitiis subditi estote, sed sicut Apostolus ait propter Deum et non contra Deum. (Nicolaus I, epist ad Adventium episcop., metin, in appendic., epist 4, apud Labbe, tom. 9, concil., edit. venet., col. 1505.)

« Il est deux puissances, ô empereur auguste ! » par lesquelles ce monde est principalement » régi, l'autorité sacrée des pontifes et le pou» voir royal. En quoi la charge des pontifes est » d'autant plus pesante que, au jugement de » Dieu, ils rendront compte au Seigneur, des rois » eux-mêmes. (1) » Comment les souverains Pontifes auront-ils à rendre compte des rois, si les rois, en tant que rois, sont tout-à-fait indépendants de la puissance spirituelle ? Cela n'est pas facile à comprendre. Ce passage de saint Gélase est cité par Bossuet dans sa *Défense de la Déclaration*, et on n'y trouve point les paroles qui m'embarrassent. En effet, le texte y est ainsi disposé : « Il » est deux puissances, ô empereur auguste ! par » lesquelles ce monde est principalement régi, » l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. » *L'une et l'autre principale, l'une et l'autre suprême n'est en rien soumise à l'autre dans son office. Saint Gélase ajoute* : « Vous savez, ô fils » très clément ! etc. (2). » Mais comme les pa-

(1) Labbe, tom. 4, col. 1182. S. Gelas. Epist ad Anastàs. imper.

(2) Dans l'édition d'Amsterdam, les paroles substituées : *Utraque principalis, suprema utraque, neque in officio suo alteri obnoxia est*, sont données comme

roles retranchées se trouvent bien réellement dans le texte de saint Gélase, j'en conclus que Bossuet, ou l'auteur quel qu'il soit de cette partie de la *Défense*, en avait apprécié la portée. Il les a supprimées et les a remplacées par ces paroles contraires : *L'une et l'autre principale*, *l'une et l'autre suprême*, etc. ; parce que dans son système il lui semblait malaisé de les expliquer d'une manière plausible.

Les faits et les témoignages que nous venons de rappeler démentent assez formellement, ce nous semble, l'assertion de ces écrivains qui, coupant la Papauté en deux, affirment qu'avant saint Gré-

étant les paroles mêmes de saint Gélase et faisant partie intégrante du texte. — La *Défense* est pleine de traits de ce genre ; on ne peut se résigner à croire que Bossuet ait pu se permettre de pareilles supercheries, qui suffiraient seules, indépendamment de toutes les autres raisons, pour prouver que si la *Défense* est de Bossuet, cet ouvrage du moins a été interpolé par ceux qui l'ont publié. — On trouvera le passage en question : in lib. 1, sect. 11, c. XXXIII, Defens. Declar., p. 377, au tom. XXXI de l'édit. de Versailles. Voici le texte latin des paroles de saint Gélase, supprimées et si étrangement interprétées en ce lieu : *In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem.*

goire VII, elle enseignait, et faisait précisément tout le contraire de ce qu'elle enseigne et fait depuis l'avènement de ce grand Pape. Pour mettre dans tout son jour cette grossière erreur, il ne faudrait rien moins qu'une étude détaillée et approfondie de l'histoire de l'Église du IVe au XIe siècle, étude que la nature et les dimensions de cet écrit ne comportent pas. Nous pouvons tout au plus jeter un coup d'œil rapide sur l'un ou sur l'autre des pontificats qui ont rempli cette période de l'histoire. Choisissons un des plus glorieux, celui de saint Grégoire-le-Grand, et indiquons par quelques traits quelle action puissante, suivie, décisive, ce Pape dont le nom est demeuré l'objet de la vénération universelle, exerça sur les affaires politiques et sur les puissances temporelles de son temps. La grandeur et la persévérance de cette action sont attestées, et par les écrits de saint Grégoire et par tous les monuments qui nous restent de cette époque et par tous les auteurs qui l'ont étudiée sérieusement. Nous engageons ceux qui n'auraient pas le loisir de les consulter, à lire dans un livre dont la publication est récente, mais que l'opinion des juges compétents a déjà classé au premier rang parmi les meilleures compositions historiques, un résumé du règne de saint Grégoire dont voici quelques passages :

« Il y a deux faits considérables et peu remar-
» qués de ce pontificat remarquable, la royauté
» des Papes manifestement reconnue et l'inaugu-
» ration de leur paternelle dictature.

» On a osé soutenir que d'alors seulement datait
» la suprématie spirituelle de l'évêque de Rome;
» on serait bien embarrassé de nous dire quand
» commença sa puissance même temporelle. A
» qui voudra suspecter le peu que nous pouvons
» inventorier du patrimoine de saint Pierre à cette
» époque, il sera manifeste que la liste civile de
» Grégoire-le-Grand l'emporte sur celle de son
» dernier successeur. Même en parlant à l'empe-
» reur il défend Rome comme un héritage (1) et
» appelle l'Italie sa terre; en préfet indépendant du
» prétoire, il amende une loi impériale qui ferme
» les monastères aux soldats (2); il possède en
» propre Naples, Otrante, Gallipolis, Neposium,
» en Étrurie le territoire de Sabine. Il envoie des
» juges, des administrateurs temporels, des prépo-
» sés militaires dans la Sicile, la Calabre, la Pouille,
» la Campanie, l'exarchat de Ravenne, la Dalma-
» tie, l'Illyrie, la Sardaigne, l'île de Corse, la Li-

(1) S. Greg., lib. 5, epist. 40.

(2) Baron., *ad ann.* 593, XXI-XXVI. — De Marca, *de conc. imp.*, lib. 2, c. 2.

» gurie, les Alpes cotiennes. Il a de vastes patri-
» moines en Afrique et jusque dans l'Asie. Il pos-
» sède dans les Gaules tout un État, gouverné par
» un patrice (1). Il suffit du reste de mesurer ses
» trésors à ses royales largesses : ses aumônes cou-
» lent à flots dans Rome (2) et s'étendent au loin
» sur les contrées voisines, dans les villes mariti-
» mes, par delà les mers, jusqu'à Jérusalem, où il
» fonde une hôtellerie publique; jusqu'au mont
» Sinaï, dont les moines sont, durant son règne,
» nourris et vêtus par lui. Plusieurs fois il appro-
» visionne Rome entière affamée, et il lui reste en-
» core assez pour racheter des troupes de captifs,
» repeupler des villes entières, relever et embellir
» les basiliques romaines. Il y a plus: Grégoire a
» sa garde pontificale et son armée; il distribue
» les postes pour la sûreté de Rome; il fournit de
» garnisons les villes voisines, il a sous sa main de
» quoi écraser les Lombards: dans un moment
» d'impatience contre l'impéritie impériale il écrit:
» *Dites à vos sérénissimes maîtres que si, moi*,

(1) Caj. Cenni, *Monumenta domination. pontific.*, tom. II. — *Esame di Diplomi di Ludov. pii.* — *Opp. S. Greg.*, *vita S. papæ*, tom. XVI, edit. venet. Joh. Diac., lib. II, 53.

(2) Joh. Diac., lib. II, cap. 21, 28, 52, 56, 57, 59.

» *leur serviteur, je voulais me mêler de la mort* » *des Lombards, aujourd'hui la race lombarde,* » *en proie à l'anarchie, n'aurait ni rois, ni ducs,* » *ni comtes. Mais je crains Dieu, je tremble de* » *tremper dans la mort d'un seul homme* (1).

» Enfi , cette humble toute-puissance est l'ar- » bitre pacifique et suprême entre les peuples et » les chefs des peuples. En 592, Grégoire clot » vingt-sept années de brigandages par un traité » avec les Lombards. En 595 et 596, il intervient » entre Ataulphe et Maurice; en 598, nouvelle » trève; en 599, 601, 603, nouvelles interventions » entre les Esclavons, les Lombards, les Grecs et la » malheureuse Italie; il se fait l'éloquent ambassa- » deur de Rome devant Phocas, et s'il descend à la » louange officielle envers l'assassin de Maurice, sou- » venons-nous de Priam aux pieds d'Achille. La Pa- » pauté est la tutrice et la suzeraine des peuples op- » primés; le septième siècle le croit, la France le » reconnaît. Partie du palais de Bourgogne, une so- » lennelle ambassade dépose aux pieds de Grégoire » l'hommage de Brunehaut et de Théodoric, et pro- » voque sa médiation entre l'empereur, les Francs » et la *République romaine* (2). Bugoald et Var-

(1) Lib. 7, epist. 1, 2, 5, 20.
(2) Lib. 13, epist. 5. — Aimoin, lib. 4, c. 1.

» maricard, députés burgondes, présentent le for-
» mulaire des priviléges de saint Andoche d'Autun,
» où se lit ce premier article de la charte du moyen
» âge : *Quiconque, roi, évêque, juge ou séculier,*
» *connaissant cette constitution que nous avons*
» *écrite, osera y contrevenir, perdra toute di-*
» *gnité de puissance et d'honneur* (1). »

Grégoire-le-Grand, tout en gouvernant l'Église, gouvernait aussi l'empire d'Occident, que l'imbécillité des empereurs de Byzance abandonnait et que lui seul pouvait sauver. Il eût voulu sauver encore l'Orient, et ses avertissements ne manquaient pas aux césars abâtardis de Constantinople. Pénétré de douleur à la vue de leurs fautes et de leur lâcheté, il leur adressait ces prophétiques paroles : *Vous aiguisez contre la république le glaive des barbares* (2). Mais en Italie il ne se contente pas de parler; il ne croit pas qu'un respect superstitieux pour les droits de la puissance temporelle doive l'empêcher de pourvoir au salut des peuples. On le voit à chaque instant remplir l'office et les devoirs de cette puissance, que les empereurs ne savaient plus et ne

(1) *Histoire de saint Léger, évêque d'Autun, et de l'église des Francs au septième siècle*, par le R. P. dom Pitra, *Introduction*, p. xxx et suiv.

(2) Lib. 5, epist. 20.

voulaient plus remplir (1). « Il osa sauver son pays sans » le consentement de l'empereur ou de l'exarque. » Le glaive de l'ennemi était suspendu sur Rome, il » en fut détourné par la douce éloquence et les dons » faits à propos du Pontife, qui commandait le res- » pect aux hérétiques et aux barbares. Les mérites » de Grégoire étaient à la cour de Byzance un ob- » jet de reproches et d'insultes ; mais dans l'atta- » chement d'un peuple reconnaissant il trouva la » meilleure récompense d'un citoyen et le meilleur » droit d'un souverain (2). »

Il ne sera pas inutile d'examiner de plus près quelques-uns de ces faits; les détails feront peut-être plus d'impression : certains esprits sont plus frappés des particularités que des tendances générales d'une vie et d'une époque. Le savant auteur dont nous avons rapporté les paroles, cite le formulaire de certains priviléges accordés par saint Grégoire, sur la demande de la reine Brunehaut et de son petit-fils le roi Théodoric à un hospice de la ville d'Autun, fondé par eux ; cette pièce porte la clause que voici : *Si quis vero regum* ,

(1) Lib. 2, epist. 15. — Lib. 8, epist. 40 et 65. — Lib. 6, epist. 13 et 35.

(2) Gibbon, *the Decline and fall of the roman Empire*, c. 45.

sacerdotum, judicum, personarumque secularium hanc constitutionis nostræ paginam agnoscens contra eam venire tentaverit, potestatis, honorisque sui dignitate careat; reumque se divino judicio existere de perpetra iniquitate cognoscat. Et nisi vel ea, quæ ab illo male ablata sunt restituerit, vel digna pænitentia illicite acta defleverit, a sacratissimo corpore et sanguine Dei et Domini nostri Jesu-Christi alienus fiat, atque in æterno examine districtæ ultioni subjaceat, etc. (1).

Deux autres priviléges, revêtus de la même sanction que celui dont nous venons de parler, furent accordés par saint Grégoire, toujours sur la prière de Brunehaut et de Théodoric, au monastère de Sainte-Marie et à l'église de Saint-Martin d'Autun (2). On dira peut-être, avec Launoy, que ces pièces ne sont pas authentiques. Mais les Bénédictins de Saint-Maur ont établi par des preuves sans réplique qu'elles sont tout entières de saint Grégoire (3); les éditeurs parisiens des œuvres de

(1) S. Gregor., lib. 13, indict. 6, epist. 8; alias lib. 11, epist. 10.

(2) Epist. IX et X, lib. XIII; alias XI et XII, lib. XI.

(3) Voyez la note sur l'Epît. 8 du liv. XIII, au tom. 2, des œuvres de saint Grégoire de l'édition des Bénédictins de Saint-Maur.

Bossuet en conviennent (1) ; dom Mabillon prouve qu'à moins de renverser toutes les règles de la critique on n'en peut douter (2) ; André Duchesne et Jacques Sirmond les rapportent parmi les monuments certains du royaume de France (3) ; car par les soins de Brunehaut et de Théodoric, ils avaient été insérés, comme nous l'apprend saint Grégoire lui-même, dans les actes publics de l'État (4).

On s'écriera avec Bossuet que la clause en question n'était qu'une pure formule ; mais il peut paraître étrange que, pour assurer l'inviolabilité de leurs fondations, Brunehaut et Théodoric n'aient demandé au Pape que des mots, et qu'ils aient mis leur diplomatie en mouvement afin d'obtenir cette imprécation sans portée et sans effet : car, saint Grégoire l'atteste, et l'envoi de l'ambassade en fait foi, ce sont eux qui ont demandé lesdits priviléges et la clause en question (5).

(1) Tom. 31, p. 446, édit. de Versailles.

(2) De re diplomat., l. 2, c. 9.

(3) Duchesne, Hist. Franc., tom. 1. — Sirmond. Concil. gallican., tom. 1.

(4) Hæc autem constitutio gestis est publicis inserenda : quatenus sicut in nostris, ita quoque in regalibus scriniis servetur. (D. Gregorii, lib. XIII, epist. VI; alias lib. XI, epist. VIII.)

(5) Lib. 13, epist. 6 et 7; alias lib. 11, epist. 9 et 10.

On trouve des imprécations, non pas identiques, il s'en faut de beaucoup, mais analogues, dans les chartes de donation et de fondation, dans les testaments et les inscriptions sépulcrales aux XIe et XIIe siècles. A cette objection on répond : il serait difficile de prouver que de telles formules aient été en usage au VIe siècle ou au commencement du VIIe, et d'en citer un exemple qui ne soit pas postérieur à l'époque où vécut Grégoire-le-Grand. En second lieu, la plupart de ces imprécations, émanées souvent de personnes laïques, contiennent des menaces dont la réalisation excède la puissance humaine; elles dévouent aux feux de l'enfer, à la peine qui frappa Datan et Abiron, etc. Si quelquefois, elles sont jointes aux anathèmes prononcés par les conciles, elles n'impliquent aucun acte de juridiction ecclésiastique et n'ont d'autre but que d'exprimer plus vivement l'horreur qu'inspirent les excommuniés; dans tous les cas, nous comprenons qu'elles ne tirent pas à conséquence. Mais une clause mise dans un acte public, par des personnes revêtues de l'autorité ecclésiastique, par des évêques réunis en concile, par le Pontife romain; une clause accordée aux sollicitations d'un roi, dans le but de mettre des fondations à l'abri de toute atteinte, et prononçant la peine de l'excommunication, de la déposition ou de la privation des

honneurs et de la puissance contre ceux qui commettront un crime réel et déterminé en violant les priviléges accordés à des institutions d'utilité publique ; une telle clause, disons-nous, ne peut être prise pour une formule vide, pour une pure imprécation, autrement on est autorisé à regarder aussi comme de vaines formules toutes les sentences d'excommunication et de déposition prononcées par les conciles provinciaux ou généraux contre les violateurs futurs de leurs lois et de leurs canons. Pour s'en convaincre, il suffit de relire la formule et d'en peser les termes : « Si quelqu'un, » parmi les rois, les pontifes, les juges et les per» sonnes séculières, ayant connaissance de cette » constitution cherche à y contrevenir, qu'il soit » privé de la dignité de son rang et de sa puissance, » et qu'il sache qu'au jugement de Dieu il répon» dra de l'iniquité commise. Et s'il ne restitue ce » qu'il aura ainsi méchamment volé, s'il n'expie » par une pénitence convenable ce qu'il aura fait » d'illicite, qu'il soit éloigné du très sacré corps et » sang de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ, etc. » Voilà ce qu'on appelle une simple imprécation ! Ce n'est pas, du moins, une imprécation gallicane.

On remarquera la gradation des peines : la déposition d'abord, l'excommunication ensuite. L'excommunication est en effet une peine beaucoup

plus grave que la déposition ; car il est beaucoup plus grave pour le chrétien d'être privé des biens spirituels que de tous les biens et de tous les honneurs de la terre. C'est bien ainsi que l'entendait l'Église, et que le comprenaient les hommes à l'époque de saint Grégoire ; les monuments de la législation canonique sur la pénitence publique en font foi, nous l'avons déjà constaté au second chapitre de ce quatrième livre. Nous renvoyons également à ce chapitre ceux qui trouvant le châtiment hors de proportion avec le délit, seraient tentés de s'écrier : priver un roi de son royaume parce que, joignant le sacrilége à la rapine, il aurait volé un hôpital, un monastère, une église ; cela est incroyable ! — Nous croyons avoir établi qu'au temps de saint Grégoire on ne regardait pas de tels actes comme des bagatelles, et que, d'autre part, on était habitué à voir les puissants de la terre perdre leurs droits et leurs dignités en expiation de leurs péchés. Saint Grégoire-le-Grand, en prononçant la peine de la déchéance contre les rois violateurs des priviléges dont nous avons parlé, ne faisait donc pas une chose extraordinaire, ni qui pût le moins du monde étonner ses contemporains. Les idées, les mœurs, les croyances, aux VIe et VIIe siècles, n'étaient pas précisément ce que sont les idées, les mœurs, les

croyances au XIXe siècle; on a vraiment tort d'oublier cette vérité un peu vulgaire et d'aller chercher le gallicanisme si loin.

Un autre acte de saint Grégoire-le-Grand achèvera peut-être de convaincre les plus incrédules : L'empereur Maurice avait, en 592, rendu une loi qui défendait 1° à ceux qui étaient employés dans les charges publiques d'entrer dans la cléricature; 2° aux mêmes, d'embrasser la vie monastique; 3° aux militaires, également, de prendre l'habit religieux. Que fit le Pape? Il accepta le premier article, par ce motif que les fonctionnaires de l'empire n'entraient ordinairement dans le clergé que pour briguer les charges ecclésiastiques; il amenda le second, ordonnant que lesdits fonctionnaires seraient admis dans les monastères, toutes les fois qu'ils auraient rendu leurs comptes publics et payé ce qu'ils devaient, ou lorsque, n'ayant pu s'acquitter, le monastère voudrait bien satisfaire pour eux; quant au troisième article, saint Grégoire le supprima comme étant de nature à nuire au salut des âmes, et parce que l'empereur n'avait pas le droit d'interdire à des chrétiens le service de Dieu (1). La loi ainsi refaite fut exécutée, mais pas

(1) S. Gregorius, lib. 3, epist. 65: alias lib. 2, epist. 62 et lib. 8, epist. 5; alias lib 7, epist. 11. — Labbe, tom. v, col. 1293.

autrement. De là deux savants hommes, Hincmar de Reims et le P. Thomassin, ont tiré cette conclusion assez naturelle, que Grégoire-le-Grand prit la liberté de réformer la loi de l'empereur (1). Du reste, le Pontife établit ailleurs le droit dont il usa dans cette circonstance, lorsqu'il dit que les commandements de la puissance séculière ne doivent pas être mis à exécution lorsqu'ils sont contraires aux canons (2). Cette maxime, au surplus, est reçue par les gallicans, du moins par les gallicans catholiques : *le premier axiôme* que pose Pierre de Marca, dans son livre *de la Concorde du sacerdoce et de l'empire*, est que les constitutions des princes et les lois temporelles contraires aux canons sont nulles de plein droit (3). J'ignore si l'axiôme est du goût de tout le monde, ce qu'il y a de certain, c'est que Bossuet était trop catholique pour le rejeter, il enseigne, en effet, en cent endroits de sa *Défense*, qu'on doit plutôt mourir que d'obéir à une loi contraire aux canons. D'autre part, il avoue que la loi de l'empereur Maurice semblait au saint Pontife peu conforme à l'équité et à

(1) Hincmar, lib. XII, *Epist.* — Thomassin, *Discipline de l'Église*, p. 1, lib. III, c. 61.

(2) Lib. XII, *epist.* 3.

(3) *Prolegom*, p. 10, col. 2, edit. Baluzii.

la piété; *parum æqua et pia*, peu propre à l'utilité des âmes, *animarum utilitati parum congruam*, si bien que le Pape s'en plaignait à l'empereur avec des supplications et des larmes, *monebat*, *flebat*, *orabat*, et qu'il eût certainement prévariqué si, pouvant l'abolir, en vertu de sa puissance pontificale, il eût consenti à la transmettre aux autres pour qu'ils la reconnussent et qu'ils l'exécutassent, *prævaricator procul dubio futurus*. Et cependant, chose étrange! l'auteur de la *Défense* veut que Grégoire ait obéi et commandé aux autres d'obéir : *Parebat interim ac legem ad alios jussus transmittebat*. Comme s'il était possible qu'un si grand saint eût jamais accepté une pareille commission, comme si, en lui supposant les principes qu'on lui prête, il n'avait pas la ressource de laisser l'empereur exécuter lui-même sa loi comme il l'entendrait? Et l'auteur de la *Défense* se fonde sur une lettre du Pontife à l'empereur, lettre, il est vrai, pleine de termes de soumission et de respect, mais dans laquelle le saint déclare qu'il n'écrit pas comme évêque, qu'il écrit comme simple particulier : *jure privato loquor*. Il voulait, dit le P. Thomassin, ramener l'empereur par de douces paroles, mais par le fait il défit sa loi : *constat re Gregorium irritasse legem*. Cela conste, en effet, de la lettre dans laquelle saint

Grégoire indique et prescrit les modifications que nous avons fait connaître, et par laquelle il transmet la loi ainsi modifiée aux métropolitains de Thessalonique, de Durazzo, de Milan, de Nicopolis, de Corinthe, de Candie, de Larisse, de Cagliari, de Ravenne, etc., etc., lettre que nous avons encore (1), dont l'auteur de la *Défense* ne parle pas, dont il ne paraît pas même soupçonner l'existence (2). Croira qui voudra que cette partie du livre est de Bossuet.

Maintenant, de deux choses l'une, ou l'on trouve que cette réforme opérée par un Pape d'une loi promulguée par un empereur est un acte ultramontain, et alors il faut renoncer à se prévaloir de l'autorité de saint Grégoire, ou l'on trouve l'acte gallican, et alors nous proposons de fournir à Pie IX l'occasion de faire acte de gallicanisme en réformant certaines de nos lois dont il pourrait dire comme saint Grégoire-le-Grand : « Cette loi m'é-» pouvante ; car par elle la voie des cieux est fer-» mée à un grand nombre d'âmes : *Quam con-» stitutionem vehementer expavi, quia per eam » cœlorum via multis clauditur* (3). »

(1) Lib. 8, epist. 5; alias, lib. 7, epist. 11.
(2) Defens. Declar., lib. 11, c. 8.
(3) Lib. 3, epist. 65; alias, lib. 2, epist. 62.

Qu'on lise les écrits de saint Grégoire, on y verra avec quelle simplicité sublime ce grand Pape disait : « Vous me connaissez et vous savez ce que » je souffre, moi qui serais prêt à mourir plutôt » que de voir l'Église du bienheureux Apôtre » Pierre déchoir sous mon règne (1). » Avec quelle sainte énergie il exhortait les évêques à ne rien craindre des puissants de la terre : « Les » craintes et les faveurs humaines sont sembla- » bles à la fumée qui, enlevée par le plus léger » vent, disparaît soudain. Sachez et tenez pour » certain qu'on ne peut plaire à la fois à Dieu et » aux hommes pervers. Que votre fraternité es- » time donc être d'autant plus agréable au Dieu » puissant qu'elle a la certitude de déplaire da- » vantage aux méchants (2). » Avec quelle noble indépendance il écrivait aux empereurs : « Que » votre empire soit doux ; que, sous la loi, sa li- » berté soit assurée à chacun ; car, entre les rois des » gentils et les chefs de la république chrétienne, » il y a une grande différence : les rois des gen- » tils sont maîtres d'esclaves, les chefs de la répu- » blique chrétienne sont seigneurs d'hommes li- » bres : *Reges gentium domini servorum sunt,*

(1) Lib. 4, indict. 12, ep. 47.
(2) Lib. 10, indict. 3, ep. 36.

» *imperatores vero reipublicæ domini liberorum* (1). » Avec quel saint orgueil il exaltait la puissance de l'Église, qui a soumis à sa loi les princes de la terre : « Les rois et les empereurs » servent le Christ, ils déposent leur couronne et » demandent le pardon dans l'Église par la péni- » tence. » Avec quelle chaleureuse indignation il flétrissait les tyrans et les princes hypocrites : « Les » lions et les léopards sont la figure des princes et » des ministres qui se livrent ouvertement à la ty- » rannie, ou qui font succomber par leurs ruses » ceux dont ils ne peuvent venir à bout par la vio- » lence. La peau du léopard est toute tachetée, » voilà l'image des fourbes ; et les démons, sem- » blables à des lions, font leur demeure dans le » cœur des cruels, etc., etc. (2). »

Nous voudrions avoir assez de temps et d'espace pour continuer ces indications ; citons encore un passage. Nous y apprendrons ce que le saint docteur pensait des gouvernements qui usurpaient les droits de l'Église romaine, prétendant se mettre à sa place et gouverner l'Église ; ce qu'il pensait des rois qui refusent à l'épouse du Christ la liberté qui lui est due ; ce qu'il pensait de tous ces

(1) Lib. 13, indict. 6, ep. 31, à l'empereur Phocas.
(2) *Super Cantica cantic Expositio*, cap. 4, n. 11.

politiques qui se répandent en protestations hypocrites de respect pour l'Église, pendant qu'ils ne cessent de travailler contre elle.

« Plusieurs feignent hypocritement de prendre » en main la cause de Dieu ; ils veulent avoir l'air » d'appartenir au corps du Christ, et cependant ils » troublent la paix de l'Église de Dieu par des machinations occultes. C'est d'eux qu'il est écrit : » Ils me donnaient des louanges et ils conspiraient » contre moi : *Qui laudabant me adversus me* » *jurabant* ; et encore : Ils viennent à vous recouverts de peaux de brebis, mais au dedans ce sont » des loups avides de vous dévorer : *Veniunt ad* » *vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem* » *sunt lupi rapaces.* Leurs paroles sont douces et » polies, mais ils ont la haine au fond du cœur... » Ils ont excité contre l'Église de Dieu non-seulement l'innombrable multitude du peuple, mais » encore la puissance royale ; si toutefois on peut » encore l'appeler royale, car nulle raison ne permet de compter parmi les rois celui qui détruit » l'empire bien plus qu'il ne le régit (*nulla enim* » *ratio sinit ut inter reges habeatur qui destruit* » *potius quam regat imperium*), et qui sépare de » l'union du Christ tous ceux qu'il peut associer à » sa propre perversité ; celui qui, séduit par un calcul infâme, voudrait amener captive l'épouse du

» Christ, et qui s'efforce, par une audace sacrilége,
» de rendre vain le mystère de la passion divine.
» L'Église rachetée au prix de son sang, notre Sau-
» veur a voulu qu'elle fût libre, et lui, outrepas-
» sant tous les droits du pouvoir royal, il s'efforce
» de la rendre esclave. Oh! qu'il serait meilleur
» pour lui de la reconnaître pour sa souveraine, et,
» à l'exemple des princes religieux, de lui offrir
» l'hommage de son obéissance, au lieu d'étendre le
» faste de sa domination contre Dieu, de qui il a
» reçu le domaine de son pouvoir. Dieu même a
» dit, en effet : Par moi les rois règnent : *Per me*
» *reges regnant.* Mais aveuglé par l'ombre d'une
» immense ambition, et sans reconnaissance pour
» le don divin, s'élevant contre le Très-Haut, mé-
» prisant la crainte de Dieu, il passe les bornes
» posées par nos pères, et déploie contre la vérité
» catholique la fureur de sa tyrannie. Dans sa té-
» mérité, il pousse l'extravagance jusqu'à s'arroger
» la tête de toutes les églises, l'Église romaine;
» jusqu'à usurper les droits d'une puissance ter-
» restre sur la maîtresse des nations, malgré la dé-
» fense de celui qui l'a spécialement confiée au
» bienheureux Apôtre Pierre, en lui disant : Je te
» donnerai mon Église, *tibi dabo Ecclesiam*
» *meam* (1). »

(1) *Expositio in septem psalm. pœnit,* Quinti *psalmi*

Nous aurions encore beaucoup à dire sur les enseignements qui ressortent de la doctrine et des actes de saint Grégoire-le-Grand quant à la question qui nous occupe ; mais nous ne prétendons dans cet écrit que donner des indications et des exemples. Il suffit donc d'avoir établi par quelques faits et quelques textes que la conduite et la doctrine de ce grand Pape est en parfaite harmonie avec la conduite et la doctrine de ceux de ses successeurs, qu'on a le plus violemment accusés d'entreprendre sur les droits de la puissance temporelle. Ne pouvant rappeler les actes et les enseignements analogues de tous les Papes antérieurs à saint Grégoire VII, nous avons choisi comme exemple le nom le plus illustre et le moins contesté, un nom

explanatio, num. 13. — On a voulu attribuer à saint Grégoire VII cette exposition des psaumes pénitentiaux. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les raisons qui prouvent qu'elle appartient à Saint-Grégoire-le-Grand, il suffit de remarquer que si la doctrine exprimée dans le passage ci-dessus est en harmonie avec la doctrine et les actes de Grégoire VII, elle ne l'est pas moins avec la doctrine et les actes de Grégoire-le-Grand, comme avec la doctrine et les actes de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs. Que trouve-t-on dans ce passage qui ne soit dans les lettres de saint Grégoire ou dans celles de saint Nicolas 1er, de saint Symmaque et de saint Gélase, que nous citons plus haut.

Du reste, cette preuve est surabondante, car les actes si souvent renouvelés depuis saint Grégoire VII et

rien monta sur le trône impérial en 716. Dans la neuvième année de son règne, il commença à manifester l'intention de contraindre les catholiques à embrasser l'hérésie des iconoclastes. La dixième étant venue, il exécuta ce projet à l'imitation des empereurs païens, qui avaient coutume de célébrer par des édits contre les chrétiens leur dixième année de règne. En avril 726, il rendit donc un édit portant que toutes les images vénérées dans les Églises et dans les lieux publics seraient enlevées. Il commença dès lors à faire exécuter cet édit à Constantinople et il l'envoya au Pape saint Grégoire II, avec ordre de le faire exécuter en Italie. Grégoire refusa d'obéir à cet ordre impie, et par ses lettres apostoliques exhorta les Italiens à le mépriser. L'empereur furieux menace de se faire amener à Constantinople le Pontife chargé de chaînes et de faire mettre en pièces la statuede saint Pierre, à Rome. Le bruit de son impiété se répand, les Italiens se soulèvent et d'accord avec les Lombards, qui occupent Ravenne, forment le projet d'élire un autre empereur. Grégoire II les en empêche et adresse à Léon, vers la fin de 726, la première des deux lettres qui sont rapportées dans les actes du second concile de Nicée. Au commencement de 727, Léon adresse au Pape une épître remplie de menaces et d'injures, et Grégoire II réplique par sa seconde lettre où, comme dans la pre-

pendant cinq à six siècles, suffiraient pour prouver le droit de l'Église, alors même qu'elle n'aurait

mière, il représente au prince la grandeur de son crime, l'exhorte à la pénitence, et finit en menaçant de l'excommunier. Pendant ces deux années 726 et 727 et les deux suivantes 728 et 729, Léon cherche par tous les moyens à se défaire de l'héroïque Pontife; l'exarque Paul et après la mort de Paul l'exarque Eutychius, reçoivent l'ordre de tuer Grégoire; le duc de Naples par ses émissaires et les officiers impériaux à Rome s'emploient pour procurer l'exécution de ce crime exécrable; mais Dieu protége son Vicaire et ces tentatives réitérées d'assassinat n'ont d'autre résultat que d'exciter de plus en plus contre l'empereur le mépris et l'indignation des Italiens. Cependant le Pape, voulant épuiser les voies de la douceur et de la patience, et n'avoir recours aux moyens de rigueur qu'à la dernière extrémité, attendait encore; mais en 730, Léon rassemble dans son palais, à Constantinople, un prétendu concile, par lequel il fait confirmer et décréter son hérésie. Il veut obliger le patriarche saint Germain à signer les décrets de ce conciliabule, et sur son refus, il le dépouille des insignes de la dignité patriarchale, met à sa place, sur le siége de Constantinople, l'intrus Anastase, chasse Germain de la capitale, l'enferme dans un monastère et l'y fait étrangler. La mesure était comble; saint Grégoire II tire le glaive spirituel. Il réunit un concile à Rome, y condamne l'hérésie des icono-

jamais eu l'occasion d'exercer ce droit dans les siècles antérieurs. L'Église ne peut pas plus embrasser l'erreur et commettre l'injustice pendant cinq cents ans que pendant dix-huit cents. Si on admet qu'elle a pu se tromper et prévariquer à certaines époques, rien ne garantit qu'elle ne s'est pas trompée, qu'elle n'a pas prévariqué à toutes les époques, qu'elle ne se trompe pas, qu'elle ne prévarique pas toujours. Et pourtant, dans le livre publié sous le nom de Bossuet pour la *Défense de la Déclaration de* 1682, on n'a pas craint d'écrire ce qui suit : « Nous avons » démontré clairement que Grégoire VII et ses » successeurs ont agi contre la vérité évangélique » et contre la plus antique tradition lorsqu'ils ont » entrepris de déposer les rois, et bien qu'ils ne » confirmassent par aucun canon exprès, bien » qu'ils ne fissent pas entrer dans le dogme ecclé-

clastes, y sépare l'empereur de l'Église par l'excommunication, y délie les peuples italiens de tout devoir d'obéissance envers le tyran et leur défend de lui payer l'impôt. Depuis ce jour les empereurs de Constantinople n'exercèrent plus aucun droit de souveraineté sur Rome et l'Italie ; la Sicile, et quelques villes de la Pouille, des Calabres et du duché de Naples, demeurèrent seules sous leur domination.

» siastique cette opinion de leur esprit propre, » qu'ils mettaient en pratique à la faveur de tant » d'anathèmes, néanmoins ils amassaient contre » la puissance ecclésiastique une haine immense, » ils donnaient prise aux schismatiques et aux hé» rétiques, et ils induisaient les catholiques en er» reur, bien loin de les confirmer dans la foi (1). »

Que peut on voir dans ces paroles, sinon un démenti formel donné aux promesses du Sauveur qui, en chargeant son Vicaire de confirmer ses frères dans la foi, a garanti à l'Église que la foi de son chef ne pourra jamais défaillir. Que sont-elles, sinon une attaque insolente contre l'Église elle-même qui, pendant cinq siècles entiers a suivi unanimement ses chefs dans cette voie *condamnée par l'Écriture et par la tradition?* Que sont-

(1) Gregorium VII ejusque successores liquidò demonstravimus evangelicæ veritati et antiquissimæ traditioni repugnasse cum reges deponere agressi sunt. Ac tametsi eam quam tot anathematis exequebantur animi sui sententiam, neque expresso canone firmarent neque in ecclesiasticum dogma redigerent, tamen Ecclesiæ potestati conflabant ingentem invidiam, schismaticis et hæreticis occasionem præbebant, catholicos in errorem inducebant nedum infide confirmarent (tom. 2, par. 2, lib. 14, c. 38 de la *Défense*, 1re édition, publiée à Luxembourg).

elles, sinon la justification du protestantisme? Car si les gallicans ont le droit de dire que pendant cinq siècles l'Église a mal interprété l'Écriture et la tradition, pourquoi les protestants ne pourraient-ils pas dire que depuis trois siècles l'Église ne les interprète pas mieux? On a soin, il est vrai, de remarquer que les Papes, tout en pratiquant leur doctrine et tout en l'imposant par l'anathème, n'en ont pas fait un dogme de foi et ne l'ont jamais définie comme telle par une décision expresse et formelle. Cela suffit assurément pour que l'opinion contraire ne puisse pas être formellement qualifiée d'hérétique; mais cela suffit-il pour rendre innocente l'accusation formulée contre la Papauté et contre l'Église? Si l'Église romaine et ses pontifes ont pu pendant le cours de plusieurs siècles se tenir attachés à l'erreur sur un point de cette gravité, s'ils ont pu pendant plusieurs siècles imposer à l'Église *par leurs anathèmes* cette erreur *contraire à l'Évangile et à la tradition*, à tel point que toutes les écoles de théologie la professaient d'un commun accord et qu'elle était enseignée sans contradiction dans toute l'Église (1),

(1) La *Défense de la Déclaration* de 1682 en fait l'aveu en ces termes: « De scholasticis vero qui *ab aliquot sæculis* post sanctum Thomam et alios, *magno*

quelle garantie aurons-nous que Dieu qui, dans cette hypothèse, abandonne son Église durant des siècles à d'universelles erreurs, ne l'abandonne pas aussi à l'erreur lorsqu'elle définit la foi? Que sont en effet les définitions de foi, sinon l'expression de la croyance universelle de l'Église? Que répond-t-on aux protestants lorsqu'ils attaquent les décisions dogmatiques du saint concile de Trente? On leur prouve qu'elles sont conformes à la croyance universellement reçue dans l'Église, dans les siècles antérieurs. Que répliquent-ils? Que l'Église romaine a péché contre l'Évangile et contre la tradition en enseignant dans le cours des siècles antérieurs au concile de Trente la doctrine qu'elle a ensuite définie dans le concile, et qu'il est impossible de croire infaillible dans ses définitions une Église faillible dans la croyance dont ces définitions

consensu, fateri videantur hæresis et apostasiæ causa deponi posse reges, præterea quæ dicta sunt hæc insuper addimus : manifeste eos falsos et nimios fuisse (*ibid.*, t. 1, par. 2, lib. 8, cap. 18). C'est-à-dire toute la théologie catholique a enseigné pendant quelques siècles une doctrine manifestement fausse et exagérée, puisqu'elle est contraire à la doctrine nouvelle inventée d'abord par Calvin et puis adoptée par les théologiens français en contradiction avec les théologiens de toutes les autres parties de l'Église.

ne sont que la formule. On leur dit qu'ils sont bien téméraires de préférer leur sentiment particulier au sentiment commun et universel de l'Église, clairement manifesté par elle pendant des siècles entiers. Ils s'excusent en soutenant que dans l'interprétation de l'Écriture et de la tradition ils doivent s'en tenir à l'autorité de la raison plutôt qu'à l'autorité des siècles ignorants et barbares. N'est-ce pas là point par point l'argumentation gallicane ? L'Église, il est vrai, n'a jamais défini comme un dogme de foi, ni par l'organe des conciles œcuméniques, ni par l'organe des souverains Pontifes la doctrine que combat le gallicanisme. Mais cela suffit-il pour que l'on puisse reconnaître aux gallicans le privilége que l'on refuse aux protestants de suivre leur sentiment particulier, préférablement au sentiment universel de l'Église dans l'interprétation des livres saints et des monuments de la tradition? L'obligation de se soumettre aux définitions de foi, n'implique-t-elle pas d'ailleurs l'obligation de se soumettre aux doctrines universellement reçues?

Les gallicans prétendent, à la vérité, que l'Église n'a jamais approuvé la doctrine du pouvoir indirect (1). L'Église ne l'a jamais approuvée par

(1) Hæc autem ideo non nocent quod Ecclesia ca-

une définition expresse et formelle, nous venons de le dire, mais elle l'a approuvée en la laissant enseigner sans la moindre opposition pendant plus de cinq cents ans, par tous ses théologiens, par tous ses canonistes, par tous les saints personnages, par tous les évêques qui durant cette période ont traité de ces matières (1). L'Église de France elle-même l'enseigna constamment jusqu'à la venue de Calvin (2), et toutes les autres églises qui avant Calvin l'enseignaient avec elle ont continué à l'enseigner depuis, n'est-ce pas là une approbation? De plus, l'Église

tholica nunquam ea approbavit (*ibid.*, tom. 2, par. 2, lib. 14, cap. 38).

(1) Nous ne pouvons donner ici la liste de tous les saints et de tous les évêques qui ont défendu par leurs écrits la doctrine du pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles, mais nous remarquons qu'on ne peut pas citer un seul saint qui ait écrit pour la combattre et nous affirmons qu'avant Calvin on ne trouve pas un évêque, pas un théologien catholique qui l'ait attaquée.

(2) Nous verrons, dans l'un des chapitres suivants, que les anciens docteurs français que le gallicanisme vénère comme ses pères, tels que Gerson, Major, Almain, etc., bien loin de révoquer en doute la doctrine du pouvoir indirect, l'ont au contraire expressément enseignée.

n'a jamais cessé de mettre cette doctrine en pratique, nous l'avons démontré dans le second chapitre de ce livre, et enfin on ne nie pas que les Papes depuis saint Grégoire VII ne l'aient approuvée par les applications fréquentes qu'ils en ont faites, applications sanctionnées *de leurs anathèmes*, comme on le leur reproche. Or, en fait, les Papes n'ont jamais pu accomplir de tels actes qu'avec et par l'assentiment de l'Église, sans lequel on ne conçoit pas que rois et peuples se fussent soumis à leur jugement; et, en droit, ce que fait le chef de l'Église, l'Église le fait en lui et par lui; à moins de tuer la personne, on ne peut séparer le corps de la tête. D'ailleurs, ou l'Église n'est nulle part, ou elle se trouve dans les conciles œcuméniques, et les conciles ont agi comme les Papes, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

Les conciles.

Si grande que soit pour les gallicans l'autorité des Pères de l'Église et des souverains Pontifes, il en est une autre qu'ils proclament supérieure et au-dessus de laquelle ils ne mettent rien, celle des conciles. Or les conciles œcuméniques ont ensei-

gné la doctrine ultramontaine comme les Pères de l'Église, et ils l'ont pratiquée et appliquée comme les Papes. Citons quelques exemples décisifs :

En 1179, sous Alexandre III, le troisième concile général de Latran, dont faisaient partie soixante-douze évêques français, déclare déliés du serment de fidélité, de l'hommage et de tout devoir envers leurs seigneurs, les vassaux de ceux qui favorisaient de quelque manière que ce fût les Albigeois, Cathares, Brabançons, Routiers, etc. ; le concile enjoint à tous les chrétiens de prendre les armes contre ces hérétiques, il ordonne que leurs biens seront confisqués, etc. (1).

En 1215, sous Innocent III, le quatrième concile de Latran, qu'on a appelé le plus œcuménique de tous les conciles, parce qu'on y comptait quatre cent douze évêques, plus de huit cents abbés ou prieurs, que tous les patriarche s'y trouvaient,

(1) Relaxatos autem se noverint a debito fidelitatis, et dominii, ac totius obsequii donec in tanta iniquitate permanserint (Domini), quicumque illis aliquo pacto tenentur annexi. Ipsis autem cunctisque fidelibus, in remissionem peccatorum injungimus ut tantis cladibus se viriliter opponant, et contra eos armis populum christianum tueantur; confiscenturque eorum bona, etc. (*Concil. III. Lateranen. cap XXVII, de hæreticis.* Concil. Collect. Tom. X, col. 1522-1523.)

ou en personne, ou par leurs légats, et tous les princes chrétiens par leurs ambassadeurs, rendit le décret suivant : « Nous excommunions et ana- » thématisons toute hérésie qui s'élève contre la » foi sainte, orthodoxe, catholique, que nous ve- » nons d'exposer; condamnant tous les hérétiques, » quel que soit leur nom. Condamnés, qu'ils » soient livrés aux puissances séculières pour rece- » voir la punition convenable, les clercs après avoir » été dégradés. Les biens des laïques seront con- » fisqués, ceux des clercs appliqués aux églises » dont ils recevaient les rétributions. Les puis- » sances séculières seront averties, et s'il en est » besoin, contraintes par censures de s'engager » publiquement et par serment à chasser de leurs » terres tous les hérétiques notés par l'Église, et » désormais, quiconque parviendra à la puissance, » soit spirituelle, soit temporelle, sera tenu de faire » le même serment. Si le seigneur temporel, re- » quis et sommé par l'Église, néglige de purger sa » terre de cette peste hérétique, il sera excommu- » nié par le métropolitain et les autres évêques de » la province, et si, après cela, il a l'audace de ne » pas obéir, au bout d'un an de délai on le signi- » fiera au souverain Pontife, afin qu'il déclare les » vassaux de ce seigneur absous de la fidélité qu'ils » lui devaient et qu'il livre sa terre à des catho-

» liques pour l'occuper, la posséder sans contesta-
» tion après en avoir chassé les hérétiques, et la
» conserver dans la pureté de la foi. Le tout, sauf
» le droit du seigneur principal, pourvu que lui-
» même n'apporte aucun obstacle à l'exécution de
» ce décret. Au reste, on suivra la même loi à l'é-
» gard de ceux qui n'ont point de seigneur prin-
» cipal (1). »

Ce fut en exécution de ce décret que le Pape ôta à Raymond et donna à Simon de Montfort le comté de Toulouse.

En 1245, le premier concile œcuménique de Lyon prononça contre l'empereur Frédéric II, par la bouche du pape Innocent IV, la sentence que tout le monde connaît et dont nous avons déjà rapporté les termes (2). Le gallicanisme a fait des efforts inouïs pour disculper le concile de Lyon de toute complicité dans la déposition de Frédéric, et voici le système de défense adopté par Bossuet.

Le Pape croyait avoir et on lui attribuait généralement, sur les empereurs romano-germains, un

(1) *Eadem nihilominus lege servata circa eos qui non habent dominos principales.* — Fleury juge à propos de supprimer ces dernières paroles. (Concil. IV. Lateran., cap. III. *Excommunicamus.* Tom. XI, col. 148.)

(2) Voyez notre 1er vol., p. 293.

droit temporel et politique, acquis et légitimé par le laps du temps : *Aliquid peculiaris juris, processu temporis quæsitum et comparatum*, et ce fut en vertu de ce droit qu'Innocent déposa Frédéric. Le concile n'eut aucune part à cette déposition, parce qu'il ne pouvait exercer, comme concile, un droit purement temporel, appartenant au seul Pontife romain. Aussi la sentence porte-t-elle qu'elle est rendue en présence du concile, *sacro præsente concilio*, et non pas avec l'approbation du concile, *sacro approbante concilio*, formule qui aurait dû être employée si le concile avait pris part à la sentence, car lorsque le Pape est présent, les décrets des conciles sont toujours rendus en son nom et revêtus de cette formule ou d'une autre ayant le même sens. Si la sentence porte que le Pape la rend, après en avoir délibéré avec ses frères et avec le concile : *Cum fratribus et sacro concilio, deliberatione præhabita diligenti*, cela prouve que dans une affaire de cette importance, le Pape a jugé à propos de consulter le concile ; mais autre chose est le consulter, autre chose rendre la sentence en vertu de son autorité et avec son approbation. Du reste, dans cette délibération, on ne voit pas qu'il ait été question d'autre chose que des crimes de Frédéric ; on n'y a pas même songé à discuter la question de

savoir si l'Église a reçu de Jésus-Christ le droit de déposer les rois. Enfin, le Pape prononce l'excommunication contre Frédéric, non plus seul, mais avec le concile et tous les évêques : *Ecce enim excommunicationem more majorum cum sacro concilio suisque coepiscopis pronuntiat*, parce que l'excommunication est du ressort de la puissance spirituelle.

Ainsi, l'on a deux actions bien distinctes, l'une toute spirituelle, par laquelle le Pape, joint au concile, excommunie l'empereur ; l'autre purement temporelle, par laquelle le Pape tout seul, usant de son droit temporel, dépose l'empereur en présence du concile. Voilà comment Bossuet explique l'affaire. (*Defens. Declar.*, *etc. Lib. IV, cap. VIII. Édit. de Versail. tom.* 32, , *p.* 29 *et suivant.*) — Par malheur cette explication ne concorde pas avec les faits : 1° On ne peut en aucune façon assimiler l'empire aux divers royaumes qui, à cette époque, étaient feudataires du Saint-Siége : jamais l'empire ne fut considéré comme un fief ; jamais les empereurs ne se regardèrent comme des vassaux ; Bossuet le savait, aussi se sert-il de ces expressions singulièrement vagues : *Aliquid peculiaris juris.* L'Église avait en effet un droit particulier sur les empereurs, mais ce droit était de même nature que celui dont elle jouissait sur tou-

tes les puissances temporelles. Toutes, sans exception, étaient alors regardées comme obligées de servir l'Église, de la protéger et de la défendre, et ce devoir impliquait dans l'Église un droit corrélatif; l'empereur étant le chef de la chrétienté, avait plus particulièrement le titre de défenseur et de protecteur de l'Église, ses obligations envers elle étaient plus étroites; en ce sens, l'Église avait sur lui un droit particulier, mais ce droit appartenait au Pape comme chef de l'Église, et non comme prince temporel : c'était un droit spirituel. 2° Quel que fût ce droit, il n'en est fait aucune mention, ni dans les délibérations du concile, ni dans la sentence de déposition; le concile et le Pape ne parlent que du droit *de lier et de délier donné par Jésus-Christ au chef de l'Église, dans la personne de saint Pierre.* 3° La formule *sacro approbante concilio* n'a pas l'importance que Bossuet veut lui donner; sur cent décrets ecclésiastiques faits par les Papes dans les conciles généraux, et que tout le monde vénère comme l'œuvre de ces conciles, on en trouve à peine quatre ou cinq revêtus de cette formule, à laquelle d'ailleurs équivaut pleinement celle-ci : *sacro præsente concilio;* car être présent à un tel acte et ne pas réclamer, pour le concile, c'était l'approuver, surtout la sentence portant qu'elle était rendue après qu'il en avait

été délibéré avec le concile. Dire que dans ces délibérations il ne fut question que des crimes de Frédéric et nullement de la peine à lui infliger, c'est dire que le Pape Innocent IV, regardé à juste titre comme l'une des lumières de la jurisprudence civile et canonique, n'avait aucune notion de la valeur des termes dont il se servait; dans le langage légal alors reçu, délibérer sur le crime d'un coupable ou déliberer sur le châtiment que méritait ce crime, n'était qu'une seule et même chose. 4° Le concile délibéra si bien que, dans la seconde session, plusieurs évêques, et notamment un archevêque espagnol, demandèrent avec instance qu'on hâtât la procédure contre l'empereur; que Thaddée, procureur de Frédéric, ayant demandé un délai, le Pape prorogea la troisième session, malgré les réclamations d'un grand nombre de prélats, *contra multorum prœlatorum voluntatem*, disent les Actes (*Act. conc. Lugd.* 1, *apud Harduin, tom.* 7, *Con. pag.* 379 *et* 380), et que l'empereur, n'ayant pas profité de ce délai pour se présenter en personne, comme il l'avait promis, bon nombre de membres du concile qui, jusque-là, lui étaient favorables, l'abandonnèrent, dit Mathieu Pâris. Ainsi, ajoute l'historien favori des gallicans, l'empereur Frédéric est accusé par les représentants des quatre parties du monde, en

plein et très plein concile, comme contumace et rebelle à toute l'Église. *Constanter igitur et acerrime in pleno et jam plenissimo concilio, imperator Fridericus, quasi toti Ecclesiæ contumax et rebellis, a quatuor mundi partibus inhabitantibus, accusatur* (*Mathæus Parisius*, *ad ann.* 1245). Enfin, c'était si évidemment le concile qui jugeait que, dans la troisième session, Thaddée, voyant la cause de son maître désespérée, imagina de récuser le concile, comme trop peu nombreux, et d'appeler à un concile plus général (*In concil. Lug. brev. not.*, *etc.*, *tom. XI*, *col.* 630, 640). L'appel fut rejeté par ce motif que le concile était suffisamment nombreux et que, s'il y manquait quelques prélats, c'étaient précisément ceux que Frédéric avait retenus par force. 5° — Au concile de Lyon, il n'y eut pas de sentence d'excommunication prononcée contre Frédéric : ce prince avait été excommunié par Grégoire IX, et le principal grief articulé contre lui dans la sentence de déposition était d'avoir méprisé la sentence d'excommunication en faisant célébrer la messe en sa présence et en affirmant que cette sentence lui importait fort peu. Il n'y eut donc pas, comme le veut Bossuet, deux actions distinctes, l'une du Pape et du concile excommuniant, l'autre du Pape, seul déposant, puisqu'il

n'y eut qu'une seule sentence, la sentence de déposition à laquelle se rapporte tout ce que fait le concile, comme tout ce que fait le Pape. La marche de l'affaire est très simple : Frédéric commet une foule de crimes et se conduit en tyran, le pape Grégoire IX l'excommunie. Il l'excommunie et ne le dépose point, comme il plaît à Bossuet de le supposer; voilà pourquoi, tout en le traitant comme un excommunié, saint Louis, et tout le monde, continue à lui donner le titre d'empereur. Cependant Frédéric foule aux pieds la sentence d'excommunication, et au lieu de se corriger devient pire; alors Innocent IV le cite au concile de Lyon. Frédéric y comparaît par procureurs et demande un délai pour comparaître en personne, reconnaissant ainsi le concile pour juge. Malgré l'opposition d'une partie du concile, le Pape accorde le délai. Frédéric ne comparaît point, et ses procureurs demandent un concile plus général, reconnaissant ainsi de nouveau que le concile général était compétent pour juger cette cause. Cet appel n'était pas soutenable, il est rejeté; le concile délibère, et la sentence est portée, sentence de déposition cette fois, et non point d'excommunication (car c'était le mépris de l'excommunication, depuis longtemps prononcée, qu'il s'agissait surtout de punir), sentence après laquelle ni saint

Louis, ni personne, ne donna plus à Frédéric le titre d'empereur : *Dominus igitur Papa et prælati adsistentes concilio, candelis accensis, indictum imperatorem Fridericum, qui jam imperator non est nominandus, terribiliter confusis ejus procuratoribus, fulgurarunt* (*Math., parisius, loc. cit.*). *Fridericus quem nominare imperatorem prohibet Ecclesia*, dit ailleurs le même auteur. Cette procédure était conforme à tous les précédents : on laissait d'ordinaire au prince excommunié, afin qu'il pût ou se justifier, ou venir à résipiscence et se faire absoudre, un délai au bout duquel, s'il n'avait fait ni l'un ni l'autre, on procédait à la déposition. C'est ce que savait parfaitement la fille du duc d'Autriche, qui, fiancée à Frédéric, ne voulait plus entendre parler de finir ce mariage : *Eo quod excommunicationi subjacenti, depositionis periculum imminebat* (*Mathæus parisius ad ann.* 1247). — 6° La seule excommunication dont il soit question dans la sentence portée contre Frédéric est celle dont sont frappés tous ceux qui désormais le reconnaîtraient comme empereur et qui lui prêteraient aide, conseil, assistance ou secours en cette qualité : *Decernendo quoslibet, qui deinceps ei, veluti imperatori et regi, consilium vel auxilium præstiterint seu favorem, ipso*

facto, excommunicationis vinculo subjacere. De l'aveu de Bossuet, l'excommunication est du ressort de la puissance spirituelle; de son aveu encore, le concile prononça cette excommunication conjointement avec le Pape, de telle sorte que, selon lui, le concile n'a pas pu, comme concile, délier les sujets de Frédéric de leur serment de fidélité et qu'il a pu cependant excommunier ceux d'entre eux qui persistaient à tenir ce serment et à reconnaître Frédéric comme leur souverain. — 7° Les raisons que nous venons de résumer persuadèrent aux contemporains que c'était réellement le concile qui avait déposé Frédéric II : Mathieu Pâris l'a compris ainsi. En plein concile, dit-il, on vit tous les prélats déposant l'empereur : *ad concilium plenum omnes prælati excommunicatum imperatorum deponentes* (ad ann. 1245). En 1282, dans la procédure dirigée contre le roi d'Aragon, le Pape Martin IV disait : « Tout » le monde sait de quelle manière le pape Inno» cent IV, au concile de Lyon, et ce concile l'ap» prouvant, *eodem approbante concilio*, priva » Frédéric de tout honneur et de toute dignité » (*processus contra regem Aragoniæ anno* 1282. *Apud Lucam d'Achery. Tom. III. Spicilegii edit. parisiens.* 1723, *pag.* 684, *col.* 2). Au siècle suivant, un historien français, Guillaume

de Nangis, s'exprimait de même : *Fridericum... Innocentius Papa IV... indignum imperio... in concilio Lugdunensi, eodem sacro approbante concilio, reddidit.* (*In gestis Philippi III.*) Guillaume, dira-t-on, n'était pas contemporain du fait, il n'en peut témoigner. Bossuet était encore moins contemporain que Guillaume. Martin IV était Pape : objection gallicane! Mais Martin IV pouvait-il, dans un acte public, dire le contraire de la vérité sur un fait aussi considérable, dont l'Église entière avait été témoin ? Enfin, Mathieu n'est pas suspect, et il devait savoir un peu mieux qu'un écrivain du dix-septième siècle comment les choses s'étaient passées. L'hypothèse de Bossuet est donc en contradiction avec les faits les plus avérés et avec les témoignages les plus irrécusables : le premier concile œcuménique de Lyon partage avec le Pape Innocent IV la gloire ou la responsabilité, comme on voudra, de la déposition de l'empereur Frédéric II.

Le concile de Constance, tenu moins de deux siècles après celui de Lyon (de 1414 à 1418) et dont les gallicans exaltent si fort l'autorité, ne crut pas que la puissance spirituelle eût perdu en ce laps de temps, les droits, le pouvoir que trois conciles généraux avaient exercés sans réclamation et que personne, du reste, ne songeait à lui contester.

L'ignorance de ce temps est telle, que l'on cite cependant le concile de Constance comme ayant proclamé la doctrine du premier article de la Déclaration de 1682, et nous nous souvenons d'avoir entendu, sous le gouvernement de juillet, un docte gallican, M. Liadières, dans un rapport approuvé par toute une commission, dire en propres termes: *La déclaration du concile de Constance devenue loi de l'Église, décide la question de l'indépendance absolue des rois, avec une clarté remarquable et sans laisser la moindre prise à l'argumentation la plus subtile* (1).

Il n'est donc pas hors de propos de parcourir les actes de ce concile.

Arrêtons-nous d'abord à la quinzième session. Voici un décret intitulé: *Decretum Silentii*, par lequel le concile défend « de faire aucun bruit de » voix, de pieds ou de mains, ou de troubler la

(1) Rapport *fait au nom de la commission chargée de l'examen du projet de loi sur la liberté d'enseignement en matière d'enseignement secondaire*, par M. Liadières, député des Basses-Pyrénées. (Ce rapport, présenté à la Chambre des députés dans la session de 1847, fut publié et distribué aux membres de la Chambre le 9 août. On le trouve reproduit dans l'*Univers* des 11, 12, 13, 14 et 15 août 1847.)

» session de quelque manière que ce soit, et cela » sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, » sous peine d'être déclaré fauteur de l'hérésie, et » enfin sous peine de deux mois de prison, *sub pœ-* » *na carceris duorum mensium*, que tout contre- » venant encourra, quel que soit son état, autorité, » rang, ordre, prééminence ou condition, fût-il » empereur, roi, cardinal, archevêque, ou évêque : » *Etiam si imperiali, regali, cardinalatus,* » *archiepiscopali, aut episcopali præfulgeat* » *dignitate* (1). » Il paraît que jusque-là l'assemblée était peu tranquille. L'auteur du *Triomphe des libertés de l'Église gallicane*, le docte Maimbourg s'indigne de ce décret : « Il intéressait, dit-il, tous les souverains, et en particulier l'empereur ; par-là le concile s'arrogeait l'autorité sur les rois et les princes (2) ! » Et véritablement il semble que, pour condamner à la prison les empereurs et les rois, il faut avoir sur eux quelque autorité.

A la fin de la même session, je trouve une constitution par laquelle l'interdit est mis sur les domaines de quiconque attaque ou empêche ceux

(1) Labbe, t. 12, col. 122.

(2) *Histoire du grand schisme d'Occident*, part. 2, p. 247.

qui vont au concile ou qui en reviennent. Le concile de Constance se considérait comme revêtu de tous les droits de la Cour romaine elle-même : *generale concilium ubi nunc romana Curia existit;* en cette qualité le concile faisait, ni plus ni moins, ce que les Pontifes romains ont coutume de faire, selon le devoir de leur charge, *ex debito Apostolatus sibi injuncti officii*, publiant chaque année de pareils interdits le jour du jeudi-saint, *in die cœnæ Domini annis singulis solenniter publicantes.* En second lieu, le concile comprend dans son anathème tous les chrétiens sans exception : *Etiamsi Pontificali, imperiali, regali, vel alia quacumque ecclesiastica vel mundana præfulgeant dignitate,* et enfin, le concile menace de procéder contre ceux qui mépriseraient ses ordres, d'une manière encore plus sévère, spirituellement et temporellement : *insinuantes transgressoribus et contemptoribus in prædictis, quod spiritualiter et temporaliter, gravius procedetur* (1).

Passons à la dix-septième session : « Le saint » concile de Constance, représentant l'Église

(1) *Constitutio concilii contra invasores seu spoliatores accedentium et recedentium a concilio,* col. 144 et seq.

» catholique, statue, définit et ordonne : Quiconque, quel que soit son rang ou sa condition, roi, cardinal, patriarche, archevêque, évêque, duc, prince, comte, marquis, etc., empêchera, troublera, molestera l'empereur Sigismond ou quelqu'un des siens, ou leur nuira en quelque manière, directement ou indirectement, ouvertement ou en secret, durant leur voyage, entrepris pour traiter de la paix de l'Église avec le roi d'Aragon, en vertu de l'autorité de ce sacré concile général, qu'il encourre *ipso facto* la peine de l'excommunication, dont il ne pourra être absous, sauf à l'article de la mort, que par le concile ou par un Pape certain, et qu'il soit en outre dépouillé, *ipso facto*, de tout honneur ou dignité, de tout office ou bénéfice ecclésiastique ou séculier. *Omni honore et dignitate, officio, beneficio ecclesiastico vel sæculari sit ipso facto privatus* (1). Pour comprendre la portée de ce décret, il faut se rappeler que les rois d'Aragon, de Castille, de Navarre, de Portugal, les comtes d'Armagnac, de Foix, etc., n'étaient pas représentés au concile de Constance ; ces divers princes et seigneurs, soumis à l'obédience de Pierre de Lune, dit Benoît XIII,

(1) Col. 160 et 161.

ne reconnaissaient pas encore le concile; le voyage de l'empereur avait précisément pour but de les gagner. Mais on craignait qu'ils ne tendissent des piéges à l'empereur, et c'est pour cela que l'on jugea le décret nécessaire. D'autre part, le décret était aussi dirigé contre d'autres princes et seigneurs ennemis de Sigismond, bien qu'ils eussent appartenu comme lui à l'obédience de Jean XXIII et qu'ils reconnussent le concile de Constance. L'empereur avait manqué d'être empoisonné à Venise en 1413 ; le duc de Bourgogne fut accusé dans le concile même d'avoir conspiré avec Jean XXIII, avec le dauphin de France, le duc d'Autriche et le comte de Savoie, pour faire arrêter ou même assassiner l'empereur (1). Pendant le séjour de Sigismond à Perpignan, le duc d'Autriche avait aposté des gens pour le tuer, et, depuis son retour à Constance, le même attentat eut lieu (2). Le décret n'était donc pas tout-à-fait inutile. Cette considération n'a pu adoucir le gallican Maimbourg : il s'écrie que ce décret porte atteinte au temporel des rois (3) !

(1) Gerson, t. V, p. 347 et 348.

(2) Windek, *histor.* Sigism., cap. 58 et 59.

(3) *Histoire du grand schisme d'Occident*, part. 2, p. 446.

A la session vingtième commence contre le duc d'Autriche une procédure assez peu gallicane. Le duc avait chassé de sa ville épiscopale et avait dépouillé d'une partie de ses biens l'évêque de Trente. Ce prélat avait eu recours à l'empereur, qui ordonna au duc de restituer. Celui-ci ne tint aucun compte du jugement impérial, et Sigismond, ne pouvant se faire obéir, invoqua l'autorité du concile. Le concile lança contre Frédéric un monitoire en vertu duquel il le cite à sa barre; le duc n'ayant pas paru au terme fixé, le concile, dans sa vingt-huitième session, le déclara rebelle, parjure, et, comme tel, privé de tout honneur et dignité et inhabile à en posséder aucune, ni lui ni ses descendants, jusqu'à la seconde génération (1).

Dans la session trente-et-unième, le concile lance un monitoire contre noble Philippe, comte de Veruë qui, sous divers prétextes, avait fait arrêter en Lombardie Albert, évêque d'Ast. Attendu que les sujets n'ont aucune juridiction, aucun pouvoir sur leurs prélats, ni les laïques sur les ecclésiastiques, *attendentes quod subditi in eorum prœlatos, et laïci in clericos nullam habent jurisdictionem et potestatem*, le concile enjoint au comte, sous peine d'excommunication, d'avoir à

(1) Sessio XX, col. 174, et sessio XXVIII, col. 210.

mettre l'évêque en liberté, et si le comte refuse d'obéir, le concile commet les évêques de Pavie et de Novarre pour procéder contre lui, et en vertu de l'autorité du concile, lui infliger toutes autres peines tant spirituelles que temporelles, *ad omnes alias pœnas spirituales ac temporales auctoritate præsentium procedere valeant* (1).

Dans la trente-septième session, le Concile, après une procédure canonique et une mûre délibération, *super quibus rite ac canonice processo et omnibus rite ac diligenter inspectis, habitaque super illis deliberatione matura*, défend à tous et à chacun des fidèles d'obéir à Pierre de Lune, dit Benoît XIII, de lui prêter secours ou assistance, de l'aider ou favoriser en aucune manière, et cela sous peine d'être traités comme fauteurs du schisme et de l'hérésie, et d'être dépouillés de tous leurs bénéfices, dignités et honneurs soit ecclésiastiques, soit mondains, *omnium beneficiorum, dignitatum et honorum ecclesiasticorum et mundanorum*, fussent-ils évêques et patriarches, cardinaux, rois ou empereurs, *etiamsi regalis sit dignitatis aut imperialis;* desquelles dignités et honneurs, s'ils contreviennent à cette défense, ils seront dépouillés, *ipso facto*, en vertu

(1) Col. 216 et seq.

du décret de la sentence du concile, sans préjudice des autres peines de droit, *quibus sint auctoritate hujus decreti ac sententiæ ipso facto privati* (1).

Dans sa trente-neuvième session, le Concile décrète ce qui suit : « Si quelqu'un, pendant l'élec-»tion du Pape, cherche à faire violence aux élec-»teurs ou à quelqu'un d'entre eux, à leur inspirer »de la crainte ou à les séduire, s'il le fait, le fait »faire ou le conseille, s'il favorise ceux qui le font »ou prend leur défense, s'il est négligent à procu-»rer l'exécution des peines dont nous allons les »frapper, quel que soit d'ailleurs son état, son »rang, sa prééminence, empereur, roi ou pontife, »*etiamsi imperiali, regali, pontificali, vel alia quavis ecclesiastica aut sæculari præfulgent* »*dignitate*, qu'il encoure, *ipso facto*, les peines »portées dans la constitution *Felicis*, du Pape Bo-»niface VIII, de bienheureuse mémoire, et qu'il les »subisse effectivement, *illisque effectualiter pu-»niatur* (2). » Les peines portées par ladite constitution sont, entre autres : l'infamie, l'incapacité

(1) *Sententia contra Benedictum papam decimum tertium in sua obedientia nuncupatum*, col. 234 et seq.

(2) *Provisio adversus schismata futura*, col. 239 et seq.

de tester ou de recueillir des successions, de paraître en justice, etc., la confiscation des biens au profit de l'État, l'interdiction de toute charge ou dignité, soit ecclésiastique, soit temporelle, non-seulement pour le coupable, mais encore pour ses fils, descendants, etc. (1).

Enfin, à la dernière session, dans la bulle *inter cunctas*, le Pape Martin V décrète, *sacro Constantiensi concilio approbante*, dit Bossuet, que les évêques et les inquisiteurs auront à procéder contre les sectateurs et défenseurs des erreurs de Wiclef et de Jean Hus. « Quelle que soit leur dignité, » qu'ils soient patriarches, archevêques, évêques, » rois, reines, ducs, etc. : *quacumque dignitate » præfulgeant, etiamsi patriarchali, archiepis- » copali, episcopali, regali, reginali, ducali*, » ils seront frappés d'excommunication, de sus- » pense, d'interdit, dépouillés de leurs dignités, » charges et offices, de tous bénéfices qu'ils pour- » raient tenir des églises, monastères ou autres éta- » blissements ecclésiastiques, et aussi de leurs biens » temporels, de leurs dignités séculières, etc. (2) »

Après avoir lu et relu tous ces décrets, je me

(1) Sext. Decret., lib. V, tit. IX; *De Pœnis*, cap. V, *Felicis*.

(2) Constit. concil. Const. contra invas. post. sess. XLV; col. 271.

vois, je l'avoue, obligé de donner raison au savant orateur dont j'ai cité les paroles, et de convenir que le *Concile de Constance décide la question de l'indépendance absolue des rois avec une clarté remarquable et sans laisser la moindre prise à l'argumentation la plus subtile*. Pour confirmer cette opinion, je dois remarquer en outre que, dans les actes dudit Concile, lesquels remplissent environ trois cents colonnes *in-folio*, on ne rencontre pas un mot qui offre même l'apparence d'une contradiction avec les décrets ci-dessus indiqués. Toujours et partout le concile suppose, comme une vérité constante, certaine, indubitable, qu'il a le droit de punir les empereurs, les rois, les princes, les ducs, comtes, marquis, barons, etc.; de leur ôter leurs biens, charges, honneurs et dignités, le royaume, l'empire, etc., s'ils refusent d'obéir à ses décrets, s'ils favorisent le schisme ou l'hérésie, s'ils mettent obstacle à la paix de l'Église. L'empereur est présent en personne; la plupart des rois et des princes souverains de l'Europe sont présents par leurs ambassadeurs; empereurs et rois trouvent la chose toute simple, toute naturelle, et ne songent pas même à s'en inquiéter. Il y a des discussions sur la question de savoir si le concile est supérieur au Pape; mais tout le monde est d'accord que le Pape

et le concile sont supérieurs l'un et l'autre aux rois et aux empereurs ; que la puissance spirituelle est supérieure aux souverainetés temporelles et a le droit de les juger, de les condamner, de les punir. Un homme qui, au concile de Constance, se fût avisé de proclamer l'*indépendance absolue des rois*, aurait paru pour le moins aussi extravagant que pourrait le paraître aujourd'hui un représentant du peuple s'il lui prenait fantaisie de proclamer à la tribune l'indépendance absolue de son département. Tous les États de l'Europe étaient unis dans le sein de la république chrétienne ; et, à cette époque, vouloir rompre cette unité, s'en séparer, se soustraire à l'autorité centrale et souveraine qui en était la clé de voûte, qui seule la formait et la maintenait, eût semblé un crime aussi grand, une aberration aussi monstrueuse que le serait maintenant le crime, la folie d'une de nos provinces, si elle entreprenait de rompre l'unité nationale, de se séparer de la France, de se soustraire à ses lois. Nos ancêtres, dit Leibnitz, regardaient l'Église universelle comme formant une espèce de république gouvernée par le Pape. Les choses étaient encore ainsi à l'époque du concile de Constance ; seulement, comme il n'y avait pas de Pape reconnu et certain, le concile se mettait en son lieu et place. Lisez ses décrets, sans cesse

il les motive sur les droits reconnus et de tout temps exercés par les Pontifes romains, dont le siége, dit-il, est, dans le moment présent, au sein du sacré concile général. Tel est constamment son langage.

Les gallicans de nos jours qui invoquent si naïvement le concile de Constance sur le point en question, ont entendu dire que ce concile était favorable au gallicanisme, il ne leur en faut pas davantage. S'ils avaient pris la peine de lire la Déclaration de 1682, ils auraient vu que les docteurs du gallicanisme cherchent bien à prouver par les décrets du concile de Constance (dans ses quatrième et cinquième sessions) la supériorité du concile sur le Pape, mais qu'ils ne les invoquent en aucune manière pour démontrer l'*indépendance absolue des rois*. Sur ce dernier point, leur unique souci est de trouver un moyen de concilier avec les décrets du concile que nous avons fait connaître le premier article de la Déclaration. Rien de plaisant comme les tours de force auxquels ils se livrent pour y parvenir : ils disent par exemple que le concile n'a voulu parler que des princes feudataires de l'Église romaine, mais les expressions du concile sont générales et ne font point cette distinction; *omnes Christi fideles*, *quicumque*, etc. *Tous*, d'après cette glose gallicane, signifie *quelques-uns*,

et *quiconque* veut dire *tels personnages de telle catégorie*. D'ailleurs, l'empereur présent au concile est nommément désigné; aurait-il souffert qu'on le traitât en vassal? Comprenant combien leur première réponse est peu raisonnable, les écrivains gallicans ont soutenu que le concile avait rendu les décrets en question après s'être entendu avec les princes dont les ambassadeurs se trouvaient dans son sein, et que les décrets tiraient leur force de ce consentement des rois. Mais les décrets n'en font aucune mention; ils sont toujours, au contraire, rendus et déclarés exécutoires en vertu de l'autorité du concile, *auctoritate concilii*, sans qu'il soit jamais parlé d'aucune autre. L'histoire n'a conservé aucune trace de ce traité prétendu entre le concile et les rois: la chose pourtant en eût valu la peine. Est-il possible qu'un fait aussi considérable ait pu se passer sans que personne en ait jamais entendu parler; est-il possible, puisqu'on suppose les rois en possession d'une indépendance absolue, que tous, à la même heure, sans la moindre difficulté, aient aliéné cette indépendance, dont ils se sont depuis montrés si jaloux, et qu'ils aient consenti à poser un précédent de cette nature sans même prendre la précaution de stipuler que le concile ferait mention de ce consentement et que cet acte ne tirerait pas à conséquence? Ai-je be-

soin d'insister sur toutes les invraisemblances d'une pareille hypothèse? D'ailleurs, le concile dispose pour l'avenir. Les rois auraient donc aliéné leur indépendance à perpétuité? Enfin, plusieurs de ces décrets, ceux de la quinzième et de la dix-septième session, par exemple, ont été rendus à une époque ou bon nombre de rois, princes et seigneurs soumis à l'obédience de Pierre de Lune, n'avaient pas de représentants au concile et refusaient de le reconnaître; les autres rois pouvaient-ils conférer sur ces couronnes un droit qu'ils n'avaient pas eux-mêmes? Pour tout homme de bon sens, il est manifeste que le concile de Constance agit en ces occasions en vertu d'un pouvoir universellement reconnu et sur la légitimité duquel aucune contestation n'était à craindre. Si le doute avait été possible, si les gallicans du temps (ils se trouvaient en force au concile), avaient alors songé à l'indépendance absolue des rois, si les rois avaient le moins du monde prétendu à cette indépendance, dans l'état de division et d'anarchie où se trouvait l'Église, le concile eût évité avec soin tout mot, toute expression de nature à blesser les oreilles royales. Supposez un concile général tenu de nos jours, croit-on qu'il lui fût possible de rendre des décrets pareils à ceux que nous avons cités plus haut? Le concile de Constance les publia pourtant sans qu'au-

cune voix en Europe s'élevât pour réclamer. Ce fait seul prouve jusqu'à l'évidence qu'à cette époque l'Europe tout entière regardait la puissance temporelle comme subordonnée de droit et de fait à la puissance spirituelle. Les gallicans n'avaient pas encore inventé leur premier article.

Un mot en passant sur les autres décrets du concile de Constance dont le gallicanisme a fait sa pierre angulaire, mais qui ne touchent ni de près ni de loin à la question des rapports des deux puissances. Ces décrets ne sont pas *des lois de l'Église*. Pour le faire comprendre, je n'ai besoin que du témoignage de Bossuet. Le second article de la Déclaration de 1682 affirme : 1° que les décrets du concile de Constance sur l'autorité des conciles généraux contenus dans les quatrième et cinquième sessions de ce concile ne sont pas d'une autorité douteuse; 2° que ces décrets n'ont pas rapport seulement aux temps de schisme, c'est-à-dire aux temps où il n'y a point de Pape certain et universellement reconnu comme Pape légitime dans l'Église catholique ; 3° que ces décrets ont été approuvés par les Pontifes romains; 4° qu'ils sont confirmés par l'usage de toute l'Église ; 5° que l'Église gallicane les a toujours gardés. Or, ces cinq affirmations sont contestées par les ultramontains. Je m'écarterais trop de mon sujet si j'entreprenais de

rapporter les preuves irréfutables par lesquelles ils en démontrent la fausseté; il me suffit de constater que sur tous ces points il y a controverse (1). S'il n'y avait pas controverse, l'assemblée de 1682 n'aurait pas cru nécessaire de faire sur cet article sa déclaration et de protester qu'elle n'approuvait point l'opinion contraire à la sienne. Cependant l'assemblée ne prétendait pas que son opinion fût une loi : « Nous n'avons pas prétendu, dit Bos-» suet, condamner l'opinion contraire ni imposer » la nôtre, ni décréter, ni faire une décision de » foi, mais seulement adopter une opinion (2). » Ainsi il y a deux opinions, l'une qui est celle de l'assemblée de 1682 et d'un certain nombre d'évêques et de théologiens français, l'autre qui est celle du reste de l'Église. D'après la première, le concile de Constance était déjà concile général

(1) Si l'on désire avoir une idée de cette controverse, on peut lire l'*Histoire universelle de l'Église catholique*, par M. l'abbé Rohrbacher, tom. 21, de la page 150 à la page 162. On y trouvera un résumé fort bien fait de l'excellent travail publié sur le point en question, par Jean-Claude Sommier, archevêque de Césarée, dans son *Histoire dogmatique du Saint-Siége* (tom. 6, in-12. Saint-Dié, 1730).

(2) *Defens. Declarat.*, etc , *prævia dissertatio*, § VI. Édit. de Versailles, tom. 31, p. 41 et suiv.

dans ses quatrième et cinquième sessions ; les décrets de ces sessions ont été approuvés par le Saint-Siége, et dès-lors l'autorité de ces décrets ne doit pas être regardée comme douteuse. D'après la seconde opinion, au contraire, le concile de Constance n'est devenu concile général que postérieurement aux quatrième et cinquième sessions, dont le Pape n'a jamais confirmé les décrets, lesquels, par conséquent, ne sauraient avoir force de loi. Si l'on pouvait alléguer des preuves claires et décisives de l'œcuménicité du concile à cette première époque de son existence, si l'on pouvait produire une confirmation des dédécrets en question faite par le Pape en termes clairs et décisifs, une telle diversité de sentiments ne serait pas possible. Quoi qu'il en soit, les gallicans avouent que leur opinion n'est qu'une opinion ; qu'en fait, on dispute dans l'Église sur le sens et l'autorité des décrets de Constance ; qu'en droit, il est permis à tous d'en disputer, de révoquer cette autorité en doute. On en conviendra, une loi qui n'oblige point, une loi dont tout le monde, dans l'Église, peut contester l'autorité et que l'immense majorité rejette en effet, ne peut en aucune façon être considérée comme une loi véritable, et on ne saurait dire d'elle qu'elle est *devenue la loi de l'Église.*

Les conciles qui suivirent celui de Constance, marchèrent sur ses traces. En 1423, par exemple, le concile général de Sienne renouvelle les décrets rendus à Constance contre les fauteurs et défenseurs de Pierre de Lune, dit Benoît XIII, les dépouillant de tous leurs bénéfices, honneurs et dignités ecclésiastiques ou mondains: *Omnium beneficiorum, dignitatum et honorum ecclesiasticorum ac mundanorum*, quel que soit d'ailleurs leur état, prééminence ou condition, pontifes, cardinaux, empereurs ou rois, *etiamsi pontificali, cardinalatus, imperiali vel regali aut alia quacumque, ecclesiastica vel sæculari præfulgeant dignitate* (1).

Mais que dirons-nous du concile gallican par excellence, du concile que les ennemis de l'Église romaine exaltent avec tant d'enthousiasme, du concile de Bâle, en un mot? Dans sa première session, il commence par renouveler et confirmer le décret du concile de Constance contre ceux qui empêchent les gens d'aller au concile ou qui leur nuisent au retour, et l'on se souvient que ce décret, s'appuyant sur la bulle *in cœna Domini*, s'applique nommément aux rois et aux empereurs,

(1) Concil. Senense. — Labbe, t. XII, col. 368.

et les prive, en cas de contravention, de leur rang, charges, bonneurs et dignités (1).

Dans sa neuvième session, le concile défend à tous les fidèles du Christ d'obéir au Pape Eugène IV, en ses procédures contre les protecteurs du concile, sous peine d'encourir *ipso facto* l'excommunication et la privation de toute dignité, soit ecclésiastique, soit séculière : *Privationis dignitatis cujuslibet ecclesiasticæ vel mundanæ* (2).

Le décret rendu dans la vingt-septième session est encore plus remarquable. Il se compose de trois parties : la première regarde le Pape qui s'aviserait de vendre, mettre en gage, donner comme fief, ou aliéner en quelque manière que ce soit, tout ou partie du territoire d'Avignon ou du Comtat, et les cardinaux, patriarches, pontifes, empereurs, rois, ducs ou tous autres, même les communautés qui accepteraient du Pape un pareil marché. La seconde partie concerne les mêmes personnages, Pape, empereurs, rois, etc., qui nuiraient en quelque façon que ce puisse être à la noble ville d'Avignon ou à ses habitants. La troi-

(1) Concil. Basilense. Ibid., col. 472.
(2) Ibid, col. 501.

sième partie est encore pour le Pape, les empereurs, les rois, etc., qui se permettraient n'importe quoi contre le cardinal-légat, gouverneur d'Avignon et du Comtat, ou contre quelqu'un des siens. Les trois parties ont une conclusion identique, qui revient ainsi trois fois comme un refrain, et par laquelle le concile frappe de nullité tout acte du Pape contraire au décret, défère au concile général le Pape désobéissant, et, quant aux autres contrevenants, cardinaux, patriarches, évêques, empereurs, rois, ducs, etc., ordonne qu'ils seront, *ipso facto*, excommuniés, privés de toute dignité ecclésiastique et mondaine, de tous fiefs, spécialement de ceux qu'ils tiendraient de l'Église romaine ou d'une autre Église, et, de plus, à jamais inhabiles à occuper quelque charge ou dignité que ce soit, ecclésiastique ou séculière (1).

Enfin, dans le sauf-conduit délivré en congrégation générale, le vendredi 18 juillet 1432, pour les ambassadeurs du Pape Eugène IV, le concile de Bâle, sous les peines portées dans les décrets de Constance et de Sienne, c'est-à-dire l'excommunication et la privation de toute charge, honneur et dignité, ordonne, en vertu de la sainte obéis-

(1) Ibid, col. 589.

sance, *in virtute sanctæ obedientiæ mandat*, à tous les fidèles du Christ et à chacun en particulier, quel que soit sa dignité, rang, état ou prééminence, spirituelle et temporelle, et même royale, ducale, archiépiscopale ou épiscopale, d'avoir à laisser passer librement lesdits ambassadeurs, etc. (1).

L'espace nous manque pour mettre textuellement sous les yeux du lecteur le sauf-conduit et les décrets que nous venons de citer; mais qu'on les lise, qu'on en pèse les termes, qu'on apprécie les circonstances au milieu desquelles ils furent rendus, et très certainement on sera convaincu que ce conciliabule de Bâle, dans lequel les gallicans voient un très saint concile général, représentant l'Église universelle, tout en se proclamant supérieur du Pape, ne s'en croyait pas moins supérieur des rois et des empereurs ; s'attribuait sans aucune hésitation le droit de les priver de leur dignité impériale ou royale, et celui de les obliger à exécuter ses commandements, *en vertu de la sainte obéissance.*

Laissons le concile de Bâle et revenons aux véritables conciles, à ceux dont nous avons cité en com-

(1) Ibid., col. 833.

mençant ce chapitre, les décrets et les actes (1). Les gallicans mettent autant d'ardeur à les justifier, qu'ils en mettent à accuser les Papes. Cependant tout ce qu'ils disent contre les Papes retombe sur les conciles, et tout ce qu'ils disent à la décharge des conciles, ils pourraient le dire avec tout autant de raison à la décharge des Papes : les actes sont pareils, les décrets rendus en termes identiques, les circonstances tout-à-fait semblables.

On fait valoir pour les conciles trois sortes d'arguments : 1° leurs décrets ne doivent s'entendre que des princes feudataires de l'Église romaine ;

(1) Nous aurions pu en citer d'autres et notamment le saint concile de Trente, qui, dans son décret contre le duel, non-seulement excommunie l'empereur, les rois, ducs, princes, marquis, comtes et tous autres seigneurs temporels qui accorderaient un lieu sur leurs terres pour de tels combats, qui, non-seulement les dépouille de tout droit sur les villes et territoires où ils auront ainsi permis le duel, s'ils tiennent de l'Église ces lieux et territoires, mais qui de plus dispose que les villes et territoires des seigneurs feudataires, coupables de ce crime, feront immédiatement retour au seigneur direct, prononçant en outre la peine de la confiscation des biens contre les parrains des combattants. (*Concil. Trident.* Sess. XXV, *de Reformatione*, cap. XIX.)

2° toutes les fois que l'empereur y est compris, il faut se souvenir que l'Église romaine a sur l'empereur un droit tout spécial; 3° les décrets des conciles s'expliquent par le consentement tacite des princes, et c'est de ce consentement qu'ils tirent leur autorité. Mais lorsqu'il s'agit des Papes, on remarque : 1° que leurs décrets sont conçus en termes généraux, et par conséquent qu'on ne peut les entendre des seuls feudataires du Saint-Siége. Or, il se trouve que la formule des Papes est mot pour mot celle des conciles. 2° Que jamais les empereurs ne se sont considérés comme les vassaux du Pape; que d'ailleurs les papes ne revendiquent pas ce droit de suzeraineté et ne parlent que du pouvoir des clés. Or, les empereurs ne se regardaient pas non plus comme les vasseaux des conciles, et les conciles comme les Papes ne parlent que du pouvoir des clés. 3° Qu'en pareille matière le consentement ne se présume pas, qu'il doit être exprimé par acte authentique, etc. Or, si cela est nécessaire pour valider les actes des Papes, cela le sera aussi pour valider les actes des conciles. Évidemment les gallicans ont deux poids et deux mesures, et il n'est pas facile de croire à leur bonne foi. Ne savent-ils pas que la plupart des souverains contre lesquels les Papes ont eu à soutenir de si longues luttes étaient précisément ou des

feudataires du Saint-Siége ou des empereurs? D'après leur doctrine, ils devraient trouver tout simple que les Papes aient procédé contre ces princes ainsi qu'ils l'ont fait. Pourquoi donc déclamer contre ces Papes avec tant de véhémence? Pour justifier le concile de Constance, on nous dit, par exemple, qu'il agissait en vertu des droits de l'Église romaine, et que l'Église romaine avait, selon l'opinion générale, un droit particulier sur les empereurs. Pour justifier le concile de Lyon, on répète la même chose. Pourquoi oublie-t-on tout cela dès qu'il s'agit de saint Grégoire VII? Est-ce que l'empereur Henri IV n'était pas un empereur? Est-ce que l'opinion générale, sur le droit particulier de l'Église romaine, était moins prononcée en ce temps qu'au temps de Frédéric II ou de Sigismond? On nous parle du consentement tacite des princes; c'est ce consentement qui justifie les conciles de Bâle, de Sienne, de Constance, de Lyon et de Latran; mais est-ce que ce consentement était moins certain ou moins unanime pour les Papes que pour les conciles? L'histoire entière ne proclame-t-elle pas, avec Leibnitz, que le Pape exerçait son droit sur les rois *avec le consentement et l'applaudissement universel* (1).

(1) Pensées de Leibnitz, tom. 2, p. 399.

Les explications par lesquelles les gallicans prétendent justifier les conciles justifient donc aussi la Papauté et condamnent, sinon la doctrine, du moins la conduite de ceux qui les donnent, et leurs calomnies, leurs injures contre les Vicaires du Christ. Quant à la valeur même de ces explications, nous n'en dirons que deux mots. En fait, rien de moins établi que ce lien de vasselage par lequel on veut soumettre les empereurs à l'Église romaine; en droit, nous ne comprenons pas comment ce droit, purement temporel, pouvait conférer au Pape ou au concile le droit de déposer ou l'empereur, ou tout autre prince feudataire, pour délits et crimes commis dans l'ordre spirituel (pour cause d'hérésie, par exemple, ou de mépris public d'une sentence d'excommunication), si le Pape et le concile n'ont d'ailleurs nul droit pareil en vertu de leur souveraine puissance spirituelle. Pour ce qui est du consentement des princes, nous demandons si tous les princes ensemble ont le droit de dépouiller de sa souveraineté le moindre d'entre eux? Si les princes réunis ont le droit par eux-mêmes, et indépendamment de l'Église, de punir qui que ce soit pour cause d'hérésie, s'ils ont le droit de prononcer sur la valeur du serment et d'en délier? Attribuer aux princes de tels droits, ce serait consacrer le droit de la force brutale, légitimer, par exemple, les

partages de la Pologne, les iniquités des traités de Vienne, etc., ce serait revêtir les princes de la puissance spirituelle, car elle seule peut connaître des causes de religion, de l'hérésie, du serment, etc.; ce serait aller plus loin que les païens même. Chez tous les peuples de l'antiquité, chez les Romains, pour n'en pas citer d'autres, le droit de connaître du serment était réservé au sacerdoce, les historiens l'attestent (1) et les poètes le proclament : *Libet jurare, tu ne meo pontifex perjurio es* (2)? Le Pape Innocent III ne faisait que rappeler un axiôme consacré par l'assentiment du genre humain lorsqu'il disait : Le droit de connaître du serment, *de juramenti religione cognoscere*, appartient proprement au pouvoir des clés et au jugement de l'Église (3). Pris un à un ou pris en masse, les princes n'ont donc pas le droit de déposer le plus petit souverain et de déclarer ses sujets déliés de leur serment de fidélité. Mais s'ils n'ont pas ce droit, comment ont-ils pu le donner

(1) Revardus, lib. 2. V. var., cap. 3. Osualdus ad Donel, lib. 24., cap. 17, lit. Q. — Arrius à Mesà. Lib. 3 var., cap. 31, n° 3.

(2) Plautus in Rudent. Act. V, scen. 3.

(3) Cap. *Novit*, 13. *De Judiciis.*

à l'Église ? Aussi, jamais ni concile ni Pape ne songea à motiver ses sentences contre les princes prévaricateurs, ni sur un droit temporel de suzeraineté, ni sur le consentement tacite des rois ; toujours ils les motivèrent sur un droit supérieur, que les princes reconnaissaient, il est vrai, mais précisément parce qu'ils le croyaient divin et indépendant de leur consentement, sur le droit de lier et de délier, donné au chef de l'Église, dans la personne de saint Pierre, par le Roi des rois.

Supposons cependant, pour complaire au gallicanisme, que les Papes ou du moins que les conciles n'ont exercé le droit de déposer les rois qu'en vertu du consentement des princes : les rois en seront-ils plus avancés ? Pour que les princes aient pu donner valablement ce consentement et légitimer ainsi les décrets des conciles, il faut reconnaître que les princes, considérés dans leur union et comme faisant corps, possèdent sur chaque membre de ce corps un véritable droit et peuvent le déposer ou du moins le faire déposer. D'où il suivra que chaque prince, au lieu d'être soumis à la puissance spirituelle de l'Église, est soumis à la puissance temporelle des princes réunis, qu'il en dépend, et par conséquent que le principe gallican, que le principe si solennellement proclamé par l'assemblée de 1682, si ardemment défendu par tous

ceux qui la suivent est un principe faux et qu'il leur faut renoncer à l'*indépendance absolue des rois*.

En résumé, on a à choisir entre ces deux termes : ou les conciles œcuméniques ont, comme les Papes, usurpé un pouvoir illégitime et comme eux abusé pour se l'attribuer de la parole de Dieu ; ou ce pouvoir appartient réellement et de droit divin à la puissance spirituelle, et les Papes comme les conciles l'ont exercé légitimement.

CHAPITRE VI.

Les écoles catholiques. — Les premiers pères du gallicanisme. — Les parlements et les rois.

Les scholastiques, c'est-à-dire tout le corps des théologiens durant plusieurs siècles, ont unanimement proclamé que le pouvoir des clés donné par le Christ à son Église comprend un véritable pouvoir sur les puissances temporelles. En ce point ils sont tous d'accord ; et, avant Luther et Calvin, on ne trouve pas un théologien ou un canoniste qui ait seulement eu la pensée de le mettre en doute. Ils discutent les cas divers où l'exercice de ce pou-

voir est légitime, ils expliquent diversement les circonstances qui permettent à l'Église d'en faire usage sans blesser les lois de la justice ; ceux-ci veulent qu'elle le puisse, non-seulement pour cause de religion, mais encore pour d'autres causes d'utilité publique, ceux-là restreignent l'usage du pouvoir au seul cas d'hérésie, d'autres exigent de plus que le prince, même hérétique, use de sa puissance soit directement, soit indirectement, pour contraindre ses sujets à se révolter contre l'Église et contre Dieu. Mais tous enseignent que l'Église a ce pouvoir, qu'il est des cas où elle en peut user avec justice, et que l'un de ces cas est celui où le gouvernement d'une nation catholique devient à la fois hérétique et persécuteur. Or, les divergences des théologiens dans l'explication d'un point sur lequel ils sont universellement et substantiellement d'accord, n'ôte rien à la valeur et à l'autorité de cet accord, autrement c'en serait fait de la tradition et il n'y aurait plus rien de certain dans l'Église. Il n'est pas de dogme que les théologiens et non-seulement les scholastiques, mais encore les Pères de l'Église eux-mêmes, n'aient expliqué diversement. Faudra-t-il rejeter le point substantiel sur lequel ils sont unanimes, sous prétexte de leur diversité dans l'exposition des conséquences qui en découlent. Les gallicans admettent

comme les ultramontains la primauté du Pape, et ils la prouvent comme eux, par le consentement universel des écoles catholiques. Les protestants surviennent, qui les somment de renoncer à cette preuve, et qui leur font cet argument : Vous nous opposez l'accord des théologiens, vous ne prenez pas garde que de votre aveu ils sont allés trop loin, puisque cette primauté du Pontife romain ils l'ont étendue sur l'Église universelle elle-même, représentée par le concile général, tandis que vous, gallicans, vous la restreignez aux églises particulières. De plus, ils ont élevé au-dessus des canons universels de l'Église, l'usage de la juridiction qui découle de cette primauté, tandis que vous, gallicans, vous limitez cette juridiction par ces règles et par ces canons universels; enfin, ils ont regardé le pouvoir sur les puissances temporelles comme attaché à cette primauté, tandis que vous, gallicans, vous niez ce pouvoir. Ne nous alléguez donc plus l'autorité de ceux dont vous rejetez les sentiments. Les gallicans répondent que les théologiens de toutes les écoles reconnaissent au souverain Pontife une primauté de juridiction dans l'Église; que leur accord sur ce point n'est en rien affaibli par leurs divergences sur la question de savoir jusqu'où s'étend cette juridiction, que les points sur lesquels ils ne s'accordent pas sont

de pures opinions, mais que leur accord fait loi quant au point sur lequel ils sont unanimes. Ce que les gallicans disent aux protestants, les ultramontains à leur tour le disent aux gallicans. Pendant cinq à six siècles, les théologiens de toutes les écoles ont unanimement reconnu à la puissance spirituelle un pouvoir, une juridiction sur les puissances temporelles, vous refusez cependant de vous rendre à leur autorité, sous prétexte que les uns donnent à ce pouvoir plus d'étendue que les autres. Rappelez-vous à vous-mêmes la règle que vous opposiez tout-à-l'heure aux hérétiques sur les points où les théologiens diffèrent, les opinions restent libres, sur le point où ils ne diffèrent point, leur accord fait loi.

L'autorité du consentement universel des écoles a toujours été reconnue dans l'Église, et personne n'a jamais contesté la vérité des conclusions suivantes de Melchior Cano : « En matière grave, » l'argument tiré du sentiment commun de tous » les auteurs scholastiques a une telle force, qu'il » est téméraire de ne pas s'y rendre.... rejeter le » consentement commun de l'école, serait impu» dence et témérité (1). » De là vient que les

(1) Secunda conclusio : ex auctorum omnium scho-

conciles œcuméniques ont toujours eu grand égard dans leurs définitions à cette unanimité des écoles de théologie. Ce fut, par exemple, en s'appuyant sur l'accord des théologiens contemporains que le concile de Vienne, bien que la question eût été autrefois controversée entre les diverses écoles, décida que les vertus sont infuses avec la grâce dans les enfants, et dans les adultes, par le sacrement de baptême. « Si donc, en un point jadis » controversé entre les théologiens scholastiques, » l'accord des contemporains fut d'un si grand » poids pour les Pères, dans le concile, à combien » plus forte raison devons-nous tenir et respecter » les choses de tout temps prescrites par l'école... » Les théologiens scholastiques se sont divisés sur » presque tous les points, de telle sorte qu'on a pu » à bon droit leur en faire un reproche, lors donc » qu'ils affirment tous la même chose, cet accord » ne peut venir que de l'Esprit divin.... Con» cluons donc que contredire le sentiment una-

lasticorum communi sententia, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit... scholæ igitur communem consensum non nisi impudenter et temere rejiciemus (Melchior Canus *de loc. theolog.*, lib. 8, cap. 4, conclus. 2.)

» nime de tous les théologiens de l'école, en » matière de foi ou de mœurs, si ce n'est pas » tomber dans l'hérésie, c'est au moins en appro» cher (1). »

Que la question de savoir si l'Église a ou n'a pas pouvoir sur les puissances temporelles, soit une question grave, personne ne le contestera; que la question de savoir si ce pouvoir l'Église le tient de Dieu, s'il est compris dans le pouvoir des clés conféré par le Christ à ses Apôtres et spécialement au Prince des Apôtres, que cette question ne soit pas une question de pure philosophie, mais une question qui touche à la foi, il ne paraît pas non plus qu'on puisse le nier. Que tous les scholastiques de

(1) Si ergo in re quæ olim inter ipsos etiam scholasticos theologos controversa fuerat, opinio concors juniorum tanti apud patres in concilio fuit, quanto magis nos res omni tempore ab schola præscriptas tenere ac revereri debemus .. cum inter ipsos theologos scholasticos magna fere ubique dissensione certetur, ita ut in hac parte jure forsitan reprehendantur, certe non idem omnes assererent nisi eodem divino spiritu promoverentur..... Tertia conclusio: concordem omnium theologorum scholæ de fide aut moribus sententiam contradicere si hæresis non est, at hæresi proximum est (Melchior Canus, *de loc. theolog.*, lib. 8, cap. 4, conclus. 2.)

toutes les écoles aient été d'accord sur ce point, c'est un fait que les gallicans constatent eux-mêmes lorsqu'ils s'efforcent de l'expliquer parce qu'ils appellent l'ignorance et la barbarie du moyen âge. Nous laissons au lecteur le soin de conclure et nous nous contentons de remarquer que si pendant une longue suite de siècles, sur une question grave et qui touche à la foi, les théologiens de tous les pays et de toutes les écoles avaient pu unanimement professer et enseigner l'erreur, il s'ensuivrait que pendant tout ce temps l'Église entière se serait trouvée dans l'erreur. Cette conséquence est manifeste et suffit pour justifier aux yeux de tout vrai catholique les conclusions de Melchior Cano.

Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, nous n'essayerons pas même de donner une liste abrégée des théologiens illustres de toutes les écoles qui dans le cours des siècles ont professé la doctrine que nous défendons (1). Nous nous contenterons de recueillir les enseignements et les témoignages des princes et des maîtres de l'ancienne école gallicane. Celle-là une fois entendue, le lecteur comprendra facilement que les écoles rivales

(1) Ce travail a été fait plusieurs fois, entre autres par le cardinal Sfondrate, in regal. sacerd., lib. 1, § XVII.

ne refusaient pas au Pontife romain ce qu'elle-même lui accorde. L'ignorance est telle en notre siècle que tous les jours les gallicans allèguent avec la plus imperturbable assurance, contre le pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles, les noms des chefs de cette école. N'avons-nous pas entendu, sous Louis-Philippe, un des organes de la majorité d'alors célébrer dans une occasion solennelle la gloire de *Gerson, ce mur d'airain opposé par la Providence aux erreurs de son siècle*, et nous le représenter comme le soutien de la pure doctrine gallicane sur *l'indépendance absolue des rois* (1). Il ne sera donc pas inutile de montrer que jamais docteur ne soutint avec plus d'ardeur et de persévérance que Gerson la doctrine contraire. On doit en dire autant du cardinal d'Ailly, de Jacques Almain et de Jean Major, qui sont, avec Gerson, les quatre évangélistes du gallicanisme, et dont les noms apparaissent si fréquemment dans la *Défense de la Déclaration*, ainsi que dans tous les écrits inspirés par elle. Mais Bossuet avait lu les auteurs qu'il cite; prenant de Gerson, de Pierre d'Ailly, d'Almain,

(1) Voyez le rapport jadis célèbre de M. Liadières sur la loi contre la liberté d'enseignement présentée aux chambres en 1847.

de Major, ce qu'un gallican en peut prendre pour les trois derniers articles de la Déclaration, il n'a garde, quand il s'agit du premier article, d'évoquer les ombres de ces vieux théologiens démocrates. Un fait très significatif et fort connu devrait éclairer sur leurs tendances ceux qui les admirent sur parole lorsque : d'Hérouval, chanoine régulier de l'abbaye de Saint-Victor, où se trouvaient beaucoup de manuscrits inédits de Gerson, eut mis sous presse une nouvelle édition des œuvres du célèbre chancelier, Louis XIV l'en fit retirer, et lorsque le fameux Dupin voulut publier la sienne à Paris, il ne put obtenir de privilége et fut obligé de la faire imprimer à Amsterdam, sous la rubrique d'Anvers (1706, 5 vol. in-fol.). *Gerson est anti-monarchique*, disait Louis XIV; ce fut le seul motif de la défense d'imprimer. Louis XIV savait qu'il y a gallicanisme et gallicanisme.

J'accorderai cependant, si cela peut faire plaisir à ses admirateurs, que Gerson fut *un mur d'airain*, et encore qu'il fut *opposé* à certaines *erreurs de son siècle*, aux erreurs de Jean Hus, par exemple. Tout le monde sait que Gerson contribua plus que personne à faire brûler cet hérésiarque. Il n'avait pas le cœur tendre à l'endroit des hérétiques, et nous verrons comment il voulait que l'on traitât les rois assez pervers pour les favoriser. Ce fut

cette horreur de l'hérésie qui valut à Jean Charlier (dit Gerson, du village où il était né, près Rhetel, dans le diocèse de Reims) le surnom de *Docteur très chrétien*. Il avait puisé ces sentiments au collége de Navarre, où il eut pour maître Pierre d'Ailly, *l'aigle de la France*, le *marteau des hérétiques*. On sait quel rôle jouèrent au concile de Constance le maître et le disciple, qui furent, l'un après l'autre, chanceliers de l'Université de Paris, et avec quelle ardeur ils y soutinrent la doctrine *de la supériorité du concile sur le Pape*, doctrine qu'ils n'auraient probablement jamais inventée si, au lieu de vivre dans un temps de schisme, où la chrétienté se trouvait divisée en trois obédiences de Papes au titre douteux, ils avaient vécu dans un temps d'unité, sous un Pape certain et unanimement reconnu de toute l'Église. Cela soit dit pour leur excuse. Après les avoir célébrés comme les chefs de l'école de Paris: *Hos schola parisiensis suæ sententiæ duces habuit* (1), Bossuet remarque que cette école garda fidèlement leurs opinions, et il en donne pour preuve les ouvrages de nos docteurs,

(1) *Defens. Declar.*, etc. *Appendix*, lib. 1, cap. v. (Édit. de Versailles, tom. 33, p. 455 et suiv.) Ce chapitre est consacré tout entier à la louange de Pierre d'Ailly et de Gerson.

nostri doctores, Jacques Almain et Jean Major, nobles écrivains, *scriptores nobiles*, qui fleurirent sous Louis XII et François 1er (1). Nous ne saurions mieux faire que de consulter les livres de Gerson lui-même, de son maître d'Ailly et de ses plus illustres successeurs, Almain et Major; nous aurons ainsi la plus pure doctrine des premiers Pères du gallicanisme. Mais comme leur manière de voir sur le point en question tient à tout un ensemble d'idées sur l'origine du pouvoir et sur les droits respectifs des rois et des peuples, ce sont,

(1) Ibid., cap. VIII (p. 472 et suiv.). — Pierre d'Ailly, né à Compiègne en 1350, mourut à Avignon en 1425. — Gerson, né le 14 décembre 1365, mourut à Lyon le 12 juillet 1429. — Almain, qui fut chargé par la Faculté de Paris de défendre contre Jules II la cause de Louis XII, et contre le cardinal Cajétan la doctrine de la supériorité du concile, était né à Sens et mourut en 1515. Il avait eu pour maître l'Écossais Jean Major ou Lemaire, qui, après avoir brillé longtemps à Paris, retourna dans son pays, où il mourut, en 1550, à l'âge de 82 ans. On l'accuse d'avoir été le protecteur et le maître de Buchanan. Il ne faut pas le confondre avec un autre Jean Major, précepteur de Louis XI et disciple de Gerson, qui lui avait adressé un écrit inséré au dernier tome de ses œuvres.

avant tout, ces idées qu'il nous faut connaître (1).

Gerson enseigne que la puissance temporelle tire son origine de causes naturelles et humaines; elle est de Dieu, sans doute, mais en ce sens seulement que Dieu, comme auteur de la nature, a donné aux hommes les lumières et les moyens nécessaires pour l'instituer et l'administrer. C'est là ce qui la distingue de la puissance spirituelle. Celle-ci vient de Dieu immédiatement, car elle a été conférée par Jésus-Christ aux Apôtres et à leurs successeurs, elle est instituée selon les lois divines et évangéliques, et elle a pour fin la félicité éternelle, tandis que la puissance temporelle est, quant à sa cause efficiente, donnée naturellement, *naturaliter indita*, quant à sa cause formelle, réglée par les lois naturelles et humaines, et quant à sa cause finale, ordonnée immédiate-

(1) Nous avons exposé dans le premier livre de cet écrit la doctrine communément enseignée dans les écoles catholiques sur l'origine, la nature et les limites du pouvoir. Le lecteur verra aisément en quoi Gerson et son école s'en éloignent, et quels principes faux et anarchiques ils y mêlent. Les premiers pères du gallicanisme sont en même temps les premiers pères des théories révolutionnaires.

ment et principalement pour une fin naturelle (1). Jacques Almain développe plus longuement la pensée de Gerson : « Les hommes jugent par la » lumière naturelle qu'il leur est nécessaire d'être » soumis à un pouvoir chargé d'administrer la jus- » tice; donc, selon la droite raison infuse naturel- » lement en nous, il doit y avoir une telle puis- » sance royale ou séculière. Ce jugement que nous » portons naturellement a été mis en nous pour » que nous y conformions notre vie, et cela est de » Dieu, c'est-à-dire Dieu a mis en notre nature » la lumière de son visage, cette lumière par la- » quelle nous jugeons naturellement que tous ceux » qui vivent en société doivent être soumis à quel- » qu'un ou à quelques-uns, dont la charge soit de » rendre la justice. Ainsi, quant à ce qui doit être, » la puissance séculière ou laïque vient de la dis- » position divine; mais elle n'est pas de Dieu, du » moins régulièrement, en ce sens que Dieu ait » donné lui-même à quelqu'un cette juridiction » laïque. Régulièrement, Dieu ne donne jamais » cette puissance à personne, et il ne fait point un » précepte spécial de la confier à celui-ci ou à » celui-là. C'est pourquoi, en ce sens, elle n'est » pas de Dieu. De là une première différence entre

(1) *De potestate ecclesiast. Considerat.* 1.

» les deux puissances, car la puissance ecclésiastique est immédiatement du Christ, qui l'institue, » tandis que la puissance laïque n'est pas instituée » de Dieu, bien qu'elle soit de Dieu, en ce sens que » Dieu a disposé les choses humaines de telle sorte » qu'une telle puissance est nécessaire... La puissance laïque ou séculière vient du peuple, et elle » est transmise ou par la succession héréditaire ou » par l'élection pour le maintien de la communauté (1). C'est pourquoi il n'y a point de société purement civile, par exemple, il n'y a » point de société monarchique qui ne puisse être » transformée, par exemple, en démocratie ou en » aristocratie, car toute société semblable est instituée par un droit purement positif (2). D'où il » suit que la société, *communitas*, ne peut pas » renoncer au pouvoir qu'elle a sur son prince, » constitué par elle; et en vertu de ce pouvoir, » s'il gouverne non pour l'édification, mais pour » la destruction, elle peut toujours le déposer, car » c'est là un pouvoir inhérent à sa nature (3). »

Les sentiments de Jacques Almain sont égale-

(1) *De potest. eccles. et laic.*, quæst. 1, cap. 1.

(2) *Ibid.*, cap. 3.

(3) Quæst. resumptiva de Domin. natur. civil. et ecclesiast.

ment ceux de son maître, Jean Major : « Le corps » de l'Église, dit celui ci, ne peut pas changer en » aristocratie ou en démocratie la forme monarchi- » que de l'Église, car ce serait changer ce qui a » été institué par le Christ ; mais un peuple libre » peut, pour une cause raisonnable, changer la » forme de son gouvernement... Le roi incorrigi- » ble qui dissipe et renverse la force de la société, » *utilitatem reipublicæ*, doit être déposé par la » société à laquelle il commande, *est deponendus* » *a communitate cui præest* (1). »

Almain nous apprend que Pierre d'Ailly avait déjà exposé, quoiqu'en d'autres termes, la même doctrine, car il faisait consister le fondement de la puissance temporelle civile en ces deux choses : Un titre humain, tel que la succession, l'élection, l'hérédité, la vente ou l'échange, etc., et l'approbation divine disant que le prince devient légitime, quand Dieu approuve la puissance à lui conférée par les hommes au moyen d'un titre humain (2), ce qui revient à dire, en définitive, que cette puissance est d'institution humaine. Et cela, Gerson et son école l'entendaient de toute puis-

(1) Comment. super Matthæum, cap. 18.

(2) Jacob. Almain. De potest. ecclesiast. et laic., quæst. 2, cap. 1, § *Quantum ad hæc.*

sance temporelle, de la monarchique aussi bien que de l'aristocratique ou de la démocratique : « Car, dit Almain, la puissance dont le roi a l'u- » sage, est la puissance de la société ; par consé- » quent, si le régime monarchique et le régime » aristocratique diffèrent, ce n'est point par la » nature de la puissance, puisqu'ils ont l'un et » l'autre précisément le même objet, mais uni- » quement par la diversité des sujets (1). »

Nous venons de voir que, selon Major et Almain, la société a le droit de déposer le prince. Sur ce point, Gerson n'est pas moins explicite. On sait qu'il avait fait condamner en 1413 et avec quel ardeur il combattit au concile de Constance la doctrine de Jean Petit, selon lequel tout particulier peut de son autorité privée, et sans aucune autorité publique, s'armer contre un tyran et le tuer (2). Gerson et son école ne pouvaient en effet admettre un tel principe, car c'est un point fondamental de leur théorie politique, que la puissance publique, laquelle renferme le droit d'user du glaive sans violer le précepte négatif : *tu ne tueras point*, n'a été donnée de Dieu à aucun homme en particulier,

(1) De Auctorit. ecclesiast., cap. 2.

(2) Oper. Joannis Gersonis. Edit. parisiensis, 1606, tom. 1, part. 1, col. 375 et sequent, et part. 2, col. 396, 409 et 412.

mais seulement à la société qui l'a confiée au prince. Aucun particulier ne peut donc user du glaive contre le prince ; mais ce que les particuliers ne peuvent pas, la société le peut, car en confiant au roi l'exercice de sa puissance, elle n'a pas entendu, elle n'a pas pu s'en dépouiller. « Nulle » société parfaite, dit Almain, ne peut abdiquer » ce pouvoir, pas plus qu'un homme ne peut » abdiquer le pouvoir de défendre et de conserver » sa vie (1). » Gerson ajoute : « C'est une erreur de » dire que le prince temporel n'a pendant son règne » aucune obligation envers ses sujets, car selon le » droit divin, l'équité naturelle, et la fin véritable » pour laquelle tout gouvernement est établi, de » même que les sujets doivent au prince fidélité, » aide et service, de même le prince doit à ses » sujets fidélité et protection. Si de fait, évidem» ment et avec obstination, le prince opprime ses » sujets, alors s'applique cette règle de droit na» turel, il est permis de repousser la force par » la force, *vim vi repellere licet* ; et cette maxime » de Sénèque dans la tragédie : Nulle victime » n'est plus agréable à Dieu qu'un tyran, *nul-*

(1) De Domin. nat civil et ecclesiast., *Quæst. resumptiva*, etc.

» *la Deo gratior victima quàm tyrannus* (1).

Gerson tenait beaucoup, à ce qu'il paraît, à la maxime de Sénèque; il eut soin de la rappeler dans un sermon prêché, en 1405, devant le roi Charles VI et toute la cour de France, qui commence par ces mots : *Vive le roi! vive le roi! vive le roi!* par lesquels le docte chancelier souhaite à Sa Majesté une triple vie : la vie du corps, le vie du pouvoir et la vie de l'âme. Je vais transcrire l'analyse que fait d'une partie de ce sermon M. l'abbé Rohrbacher, dans son *Histoire universelle de l'Église catholique* (2) : « A propos de » la vie civile ou politique du roi, Gerson fait par- » ler, d'une part, *la sédition*, qui veut qu'on use » sans ménagement de cette maxime de Sénèque : » *Il n'y a point de sacrifice plus agréable aux* » *dieux que la mort des tyrans* : et de l'autre, » *la dissimulation*, qui défend de s'en prévaloir; » enfin, il introduit *la discrétion envoyée par la* » *fille du roi, qui est l'Université de Paris,* » *mère des sciences*. La discrétion universitaire » établit ces trois vérités : 1° les obligations du » souverain et des sujets réciproques; 2° le sou-

(1) Oper. Joan. Gersonis, tom. 2, part. 4, col. 827. *De remed. contra adulator.*

(2) Tom. 21, p. 213 et 214.

» verain n'est pas maître de tout dans son » royaume; 3° comme le venin et l'empoisonne- » ment tuent le corps humain, ainsi la tyrannie est » un venin, un poison qui fait périr toute la vie » politique et royale. Arrivée à ce point, la *dis-* » *crétion universitaire* tenant le milieu entre la » *sédition* et la *dissimulation*, enseigne quand on » doit mettre en pratique la maxime de Sénèque. » Elle conclut enfin que si le chef ou quelque » membre de l'État voulait sucer le venin de la » tyrannie, chaque membre pourrait s'y opposer » de toutes ses forces par les moyens convenables, » et tels qu'il ne s'en suivît pas un plus grand » mal (1). Gerson dit dans la phrase précédente » que celui-là est un tyran qui opprime ses sujets » par des exactions, des impôts, des tributs, ou en » empêchant le progrès des lettres. En tous ces » cas, il veut que chaque particulier s'oppose de » toutes ses forces au tyran. Il est vrai que le » docte chancelier pose en principe qu'il ne faut » pas s'opposer par la rébellion à la tyrannie; mais, » selon lui, il n'y a de véritable sédition que lors- » qu'on se révolte sans cause (2), et il avoue que, » pour juger si on a ou non une juste raison de se

(1) Opera Gersonis, tom. 4, p. 600.

(2) *Seditionem voco rebellionem popularem absque causa*, tom 4.

» révolter, il faut une grande prudence. C'est
» pourquoi il est d'avis que, pour ne point se trom-
» per, on consulte les philosophes, les juriscon-
» sultes, les légistes, les théologiens, les hommes
» de bonne vie, de bonne prudence naturelle et de
» grande expérience. Mais surtout Gerson veut
» qu'un roi ou prince chrétien prenne garde de
» tomber dans des erreurs contre la foi et contre
» la saine doctrine; car c'est le crime qui le rend
» plus odieux à Dieu et plus infâme au monde; et
» alors les lois divines et ecclésiastiques autorisent
» ses sujets à employer le fer et le feu pour s'en
» défaire (1). Voilà ce que le docte chancelier de
» l'université de Paris prêchait l'an 1405, devant
» le roi et la cour. Il ne s'arrête pas là : l'an 1408,
» il étend jusqu'à la famille du prince qui em-
» brasse l'erreur, le droit qu'ont ses sujets de le
» poursuivre par le fer et par le feu (2). »

Gerson, reconnaissant aux peuples le droit de déposer leurs rois pour cause de religion, devait nécessairement reconnaître à la puissance spirituelle le droit de diriger les peuples en ces occasions; car en matière de religion, la puissance spirituelle est seule compétente, elle seule peut prononcer sur la question de savoir si le prince ac-

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, col. 622.

cusé est réellement *tombé dans des erreurs contre la foi et contre la saine doctrine*. Nous pouvons donc déjà conclure des passages cités par M. Rohrbacher, que le patriarche du gallicanisme professait la doctrine ultramontaine du pouvoir indirect de l'Église sur les puissances temporelles. Mais voici des textes formels : « La puissance ec-
» clésiastique n'a pas tellement le domaine et les
» droits de l'empire terrestre et de l'empire céleste
» tout ensemble, qu'elle puisse à son gré disposer
» des biens des clercs, et encore moins des biens
» des laïques ; cependant, on doit accorder qu'elle
» a sur ces biens une puissance gouvernementale,
» directrice, régulatrice et ordinative : *Habet in*
» *eis dominium regitivum, directivum, regu-*
» *lativum et ordinativum*.... La puissance ec-
» clésiastique doit se contenir dans ses bornes, de
» manière à ne pas oublier que la puissance sécu-
» lière, même chez les infidèles, a ses droits pro-
» pres, ses lois, ses jugements, dont la puissance
» ecclésiastique ne présumera pas de s'occuper, si
» ce n'est que l'abus de la puissance séculière ne
» tourne en attaque contre la foi, en blasphème
» contre le Créateur, en manifeste injustice contre
» la puissance ecclésiastique : *In impugnationem*
» *fidei et blasphemiam Creatoris et in manifes-*
» *tam potestatis ecclesiaticæ injuriam* ; car

» alors la puissance ecclésiastique a un certain » pouvoir de gouvernement, de direction, de ré- » gularisation et d'ordre : *Tunc enim ecclesias-* » *tica potestas habet dominium quoddam regi-* » *tivum, directivum, regulativum et ordina-* » *tivum* (1). Tous les hommes, les princes et les » autres, sont soumis au Pape, en tant qu'ils vou- » draient abuser de leurs juridictions, de leur tem- » poralité, de leur puissance contre la loi divine et » la loi naturelle, et cette supériorité peut être ap- » pelée une puissance directive et ordinative plu- » tôt que civile : *Omnes homines, principes et* » *alii, subjectionem habent ad Papam, in quan-* » *tum eorum jurisdictionibus, temporalitate et* » *dominio, abuti vellent contra legem divi-* » *nam et naturalem; et potest superioritas illa* » *nominari potestas directiva et ordinativa* » *potius quam civilis* (2). » Bellarmin n'en a pas dit davantage.

Le maître de Gerson, Pierre d'Ailly, était dans les mêmes sentiments que son disciple. Dans son *Traité de la puissance ecclésiastique*, lu au concile de Constance, il enseigne que, dans le cas

(1) Joann. Gerson. *De potest. eccles., consid.* 12.

(2) Joann. Gerson., part. 4. *Serm. de pac. et unit. gall., consid.* 5.

d'une nécessité pressante qui regarde toute l'Église, par exemple quand il s'agit de sa défense contre les infidèles, le Pape, en qualité de chef et de père des fidèles en tant que fidèles, peut légitimement, et *de droit divin*, dispenser les biens temporels, même des laïques, exiger des dîmes ou des contributions proportionnées aux facultés de chacun, et obliger de contribuer par les censures ecclésiastiques. Du reste, ajoute Pierre d'Ailly, tout le droit du Pape, en pareil cas, est de déclarer ce qui est juste et nécessaire. Il y a pourtant des occasions, dit-il encore, où le Pape peut confisquer les biens des laïques, par exemple en cas d'hérésie (1). Conséquent avec cette doctrine, il admettait pleinement *la puissance directive et ordinative* de l'Église sur les puissances temporelles. « Ce prélat réformateur, dit la *Bio-* » *graphie universelle*, ne put s'affranchir des » erreurs de son siècle; il était persuadé que la » puissance ecclésiastique pouvait disposer des » couronnes. »

Le rédacteur de la *Biographie* aurait dû expliquer ce qu'il entend par *disposer des couronnes*,

(1) *Actes du concile de Constance.* Von der Hardt tom. 4, p. 909, et tom. 6, p. 15. — Op. Gerson., tom. 2, p. 917.

car selon que l'on prend ces paroles dans le sens du pouvoir direct ou du pouvoir indirect, elles expriment ou n'expriment pas l'opinion de Pierre d'Ailly. Comme Gerson, comme toute son école, il rejetait le pouvoir direct et admettait le pouvoir indirect. C'est ce qu'expliquent très bien Jean Major et Jacques Almain : « Il y a là, dit le pre-
» mier, une question de mots et une question
» réelle. Soutient-on que le souverain Pontife est
» le maître de toutes choses, que tous les autres
» princes sont ses vasseaux, qu'il peut les instituer
» et les destituer ? Je crois que cela est faux, *hoc*
» *judico falsum*. Mais il a une certaine puis-
» sance, *aliquod dominium*. Il faut chercher en
» quel sens, car bien souvent on est d'accord au
» fond, et il n'y a de contradiction que dans les
» paroles. Si on entend que le Pape a puissance
» sur le temporel, *dominium in temporalibus*,
» par accident, *casualiter*, et qu'il a le droit d'a-
» gir fortement pour la déposition des rois, par ses
» exhortations et ses conseils, et bien plus en
» provoqant aux armes contre eux, *immò alios*
» *ad gladium provocando in eos*, quand ils rui-
» nent la foi et qu'ils sont tout-à-fait inutiles à la
» chrétienté, *quando sunt labefactores fidei*,
» *reipublicæ christianæ prorsus inutiles*, ce
» sentiment doit être accueilli plus favorablement

» et ne s'éloigne pas de nos enseignements, *hoc* » *mitius ferendum est nec est alienum a dictis* » *nostris* (1).... Pour une juste cause, *pro ratio-* » *nabili causa,* l'Église peut dans toute la chré- » tienté transférer le pouvoir, *dominium trans-* » *ferre;* nous ne voulons pas dire qu'elle puisse » ôter et donner à son gré les royaumes des prin- » ces chrétiens, sur lesquels elle n'a d'autre puis- » sance qu'une puissance de direction, *in quibus* » *dominium non habet nisi regitivum;* mais » là où les rois seraient hérétiques et travailleraient » à renverser la foi, le roi très chrétien lui-même » devrait être déposé, *sed ubi essent hæretici et* » *fidem evertere molientes, rex christianissi-* » *mus deponendus esset* (2). »

Almain n'est pas moins explicite ; développant et approuvant, sur le point en question, l'opinion d'Ocham (autre docteur peu suspect de partialité en faveur des Papes), il s'exprime ainsi : « Le Christ » n'a jamais donné à Pierre l'autorité de déposer » de sa juridiction un roi temporel; il ne lui a pas » donné le pouvoir de dépouiller les laïques de leurs » propriétés et de leur puissance, si ce n'est dans le » cas où un prince séculier abuserait de son pou-

(1) Joann. Major in 4 sent. Dist. 24 ad 4 argument.
(2) Joann. Major in 2 sentent. Dist. 44, quæst. 3.

» voir au détriment de la chrétienté ou de la foi, » de manière à nuire grandement au salut des » âmes : *Nisi in casu, si contingeret principem* » *sæcularem abuti re sua in perniciem chris-* » *tianitatis vel fidei, ita quod ille abusus esset* » *in maximo nocumento pro consecutione feli-* » *citatis æternæ.* Ocham ne nie pas qu'en pareil » cas le Pape puisse déposer le prince; d'autres » docteurs le nient, mais ils disent : Le Pape a » seulement le pouvoir de déclarer que le prince » doit être déposé : *Papam habere solum potes-* » *tatem declarandi ipsum principem esse depo-* » *nendum...* (1). Un empereur peut mériter la » déposition de deux manières : 1° pour crime spi- » rituel, l'hérésie, par exemple, car un héréti- » que, un schismatique, use de sa puissance au » détriment de la chrétienté ; 2° pour crime civil, » par exemple, s'il néglige d'administrer la jus- » tice. Si l'empereur a mérité la déposition pour un » crime de la première espèce, c'est-à-dire pour » crime spirituel, il peut être déposé par le Pape, » le Pape ayant plein pouvoir pour punir les péchés » spirituels (2). » Recherchant ailleurs si le Pape

(1) De potest. eccles et laic., quæst. 1, cap. 9 ad cap. 1, quæst. 1. Ochami.

(2) *Ibid.*, quæst. 2, ad cap. 8. doctoris Ocham.

peut absoudre du serment de fidélité, Almain fait observer que cette absolution peut s'entendre de deux manières, ou comme une pure dispense, c'est-à-dire qu'il dépendrait du Pape de dispenser du serment sans raison et sans cause, en vertu de sa seule puissance ; ou comme une déclaration du droit, c'est-à-dire que lorsque par une cause quelconque le serment a justement et légitimement cessé d'obliger, il appartient au Pape de le déclarer, que c'est au Pape à décider dans les cas douteux et de prononcer sur la question de savoir si le serment oblige encore ou n'oblige plus. Dans le premier sens, Almain ne croit pas que le Pape puisse absoudre du serment : *Capiendo absolvere ut tantum valet sicut relaxare et non jus declarare;* mais, dans le second sens, le seul que soutiennent Bellarmin, le P. Bianchi et les autres auteurs ultramontains, Almain accorde que le Pape a le droit d'absoudre le sujet du serment de fidélité : *Concesso quod Papa potest absolvere subditum a juramento fidelitatis* (1).

Nous avons vu que de droit ordinaire, le Pape ne peut déposer les rois, d'après d'Ailly, Gerson, Major et Almain, que pour crime spirituel : remarquons que selon les mêmes docteurs, tout

(1) *Ibid.*, ad cap. 12. Ocham.

dommage notable porté à la chrétienté, *detrimentum christianitatis*, est un crime spirituel, et que les princes nuisent grandement à la chrétienté quand ils ne lui servent de rien, *quando sunt reipublicæ christianæ prorsus inutiles.* Nous avons vu encore que d'après d'Ailly, Gerson, Major et Almain, c'est aux pouvoirs publics établis dans la société temporelle qu'il appartient de déposer les rois coupables de crimes civils : remarquons que, selon les mêmes docteurs, les exactions, les impôts exorbitants, l'opposition au progrès des lettres, le détournement à leur profit personnel ou au profit de leurs créatures des biens et deniers de l'État, la négligence dans l'administration de la justice, *quando negligit administrare justitiam*, l'oppression manifeste et obstinée, et enfin une manière de gouverner plus nuisible qu'utile à l'État, sont autant de crimes dignes de la déposition. Mais il peut arriver qu'il n'y ait pas dans la société temporelle des pouvoirs publics établis auxquels soit reconnu le droit de déposer le prince prévaricateur; et s'il y a de tels pouvoirs, il peut se faire, ou que, complices du tyran, ils ne veuillent pas, ou que, opprimés par lui, ils ne puissent pas procéder à sa déposition; dans tous ces cas, comme il faut pourtant que le tyran soit déposé, nos docteurs, *nostri doctores*

(ce n'est pas moi, c'est Bossuet qui les appelle ainsi) décident que le droit de déposer le prince coupable est dévolu au souverain Pontife. « Ocham » dit que le Pape peut déposer l'empereur dans » les deux cas suivants : 1° pour crime purement » spirituel, l'hérésie, par exemple ; 2° Quand ceux » que cela regarde de droit ordinaire mettent de » la négligence à le déposer, *sunt negligentes ipsum deponere*. C'est pourquoi ce même docteur » ajoute : En général, si le juge séculier néglige » d'exercer la juridiction laïque, *pro loco et tempore*, la puissance de l'exercer est dévolue au » juge spirituel ; donc, lorsque ceux qui devraient » déposer l'empereur ne le peuvent pas ou négligent de le faire, la puissance de le déposer est » dévolue au souverain Pontife : *ergo ubi ad quos* » *spectat imperatoris depositio non possunt auferre vel negligunt, devolvitur potestas auferendi ad summum Pontificem* (1). » Almain adopte sans restriction cette doctrine d'Ocham, et la supposant certaine et incontestable, il la pose comme le fondement de sa propre doctrine, sur d'autres questions qu'il traite à ce propos : « Nous » l'avons dit, le Pape ne peut déposer le roi que » dans deux cas, à savoir, pour crime ecclésiasti-

(1) *Ibid.*, ad cap. 8. doct. Ocham.

» que, *pro crimine ecclesiastico*, l'hérésie par
» exemple, parce que le Pape a plein pouvoir sur
» ces crimes, *quia Papa habet plenam potestatem in illis criminibus* : et en second lieu,
» quand il n'y a pas ces autres pouvoirs auxquels
» appartient de droit ordinaire et juridiquement le
» droit de déposer, *quando non sunt alii ad
» quos spectat, ordinarie et juridice, depositio* (1). »

Telle est la doctrine des anciens gallicans; on voit combien elle diffère de la doctrine des gallicans modernes. En attribuant à l'Église, représentée par le concile général, la supériorité sur le Pape, d'Ailly, Gerson, Major et Almain, ils le remarquent eux-mêmes, ne faisaient qu'appliquer à la société spirituelle leurs principes sur la société en général. Ils disaient : la puissance temporelle des rois est soumise au peuple, et en cela ils étaient parfaitement d'accord avec eux-mêmes, puisqu'ils soutenaient que les princes temporels reçoivent du peuple leur pouvoir, et qu'il n'y a pas de monarchie que le peuple ne puisse changer, s'il le trouve bon, en une autre forme de gouvernement. Donc, concluaient-ils, le Pape est aussi soumis à l'autorité de

(1) *Ibid.*

l'Église, et dépend d'elle en quelque manière (1); et en cela ils tombaient dans la plus manifeste contradiction, car ils enseignaient en même temps, comme autant de principes fondamentaux de la religion catholique et de la constitution de l'Église, que la puissance ecclésiastique réside dans le Pontife romain, comme dans son sujet propre; qu'elle lui est conférée *immédiatement* par le Christ, *dans toute sa plénitude*, et qu'en vertu de l'institution divine, la forme monarchique de la Papauté est tellement essentielle à l'Église, que l'Église elle-même ne la peut changer (2). Or, que le Pape reçoive uniquement et immédiatement de Dieu la puissance spirituelle, qu'il la reçoive dans toute sa plénitude, que l'Église n'ait pas le droit d'apporter à la forme monarchique de la Papauté le moindre changement, et que néanmoins la puissance du Pape soit soumise à celle du concile, peut-on le comprendre?

(1) Petrus de Alliaco, *De eccles. auctorit.*, part. 3, cap. 1. — Joannes Gerson, *De potestat. ecclesias.*, consid. 10 et 11. — Joannes Major *Comment. in cap.* 18 *Matth.* — Jacobus Almainus, *De auctorit. ecclesias.*, cap. 6.

(2) Petrus de Alliaco, *loc. cit.* — Gerson, *loc. cit.*, consid. 1 et alibi. — Major, *loc. cit.* — Almainus, *De potest. eccles. et laic.*, cap. 5.

Les gallicans modernes tombent dans la même contradiction que leurs prédécesseurs ; mais ils y en ajoutent beaucoup d'autres : suivant eux, les rois reçoivent leur pouvoir immédiatement de Dieu, d'où ils concluent que ce pouvoir ne peut en aucune façon être subordonné à aucune autre puissance ; ce qui ne les empêche pas de dire en même temps que les évêques reçoivent leur pouvoir de Dieu immédiatement, et que cependant ils dépendent du Pape ; que le Pape reçoit immédiatement de Dieu la plénitude de la puissance spirituelle, et que cependant son pouvoir est subordonné à celui du concile. Ils disent que jamais la société n'a le droit de changer la forme de son gouvernement, que jamais elle ne peut déposer ses rois ; en quoi ils rejettent complètement la doctrine de Gerson et de son école ; ce qui ne les empêche pas de reprendre cette doctrine dès qu'il s'agit de l'Église et de l'appliquer à la société spirituelle, en disant que le Pape dépend du concile, que le concile peut le déposer, et tout ce qui s'ensuit.

Considéré comme système humain et abstraction faite de la constitution divine de l'Église, qu'il sape par la base, le gallicanisme de d'Ailly, de Gerson, de Major, d'Almain et de cette école de Paris dont ils furent les chefs, a de la grandeur. A part la contradiction que nous avons signalée, contra-

diction inévitable, du moment qu'ils voulaient rester catholiques tout en gardant leurs principes ; à part cette contradiction, le système s'enchaîne dans toutes ses parties, qui s'appuient merveilleusement l'une l'autre. Le gallicanisme moderne, au contraire, n'est qu'un mélange incohérent de deux doctrines contradictoires, dont l'une établit et consacre le despotisme dans la société temporelle, tandis que l'autre établit et consacre l'anarchie dans la société spirituelle, double résultat dont la conséquence serait de livrer la société spirituelle, affaiblie et divisée, à la toute-puissance des despotes. Deux grandes idées dominent dans l'ancien gallicanisme et l'ont préservé de bien des écarts : l'idée de la chrétienté et l'idée de la supériorité de la puissance spirituelle sur toutes les autres puissances. Les diverses nations ne sont, pour ses docteurs, que les membres d'un seul et même corps, et ce grand corps, la chrétienté, la puissance spirituelle en est l'âme qui le régit, le dirige, préside à tous ses mouvements, dispose de toutes ses forces pour le bien commun. Pour le gallicanisme moderne, la chrétienté n'existe plus, il n'y a que des États isolés et parfaitement indépendants, non-seulement les uns des autres, mais encore de la puissance spirituelle, qui seule pourrait les coordonner et les diriger vers un même but. Qu'on applaudisse à

la destruction de l'unité européenne, au triomphe de l'égoïsme des États particuliers sur le dévouement à la cause commune de la chrétienté, qu'on défende les doctrines dont l'action a produit ces résultats déplorables, en ce temps de liberté d'opinion cela peut être permis, mais cette liberté même ne donne pas le droit d'attribuer ces doctrines à des hommes qui les ont toujours combattues, de confondre dans une même louange l'ancien gallicanisme et le gallicanisme moderne, de transformer Gerson et ses disciples en défenseurs *de l'indépendance absolue des rois*, en ennemis du pouvoir indirect de la puissance spirituelle sur les puissances temporelles.

Du reste, les théologiens de l'école de Paris ne sont pas les seuls parmi ceux dont le gallicanisme vénère l'autorité, qui en ce point lui fassent défaut. A une époque où la théologie régnait en souveraine, on peut être assuré que sur toute question de quelque importance, il y a harmonie entre la doctrine universellement reçue par les théologiens, et les opinions dominantes dans les classes lettrées et parmi les juristes, les politiques, au sein des assemblées délibérantes, sur les trônes même. Des esprits superficiels pourraient donc seuls s'étonner de voir la doctrine ultramontaine professée unanimement, dans toute l'Europe, jusqu'à la ve-

nue du protestantisme, par tous les organes des sociétés temporelles de ce temps. Contentons-nous d'indiquer par quelques traits, quelle était sur cette question la manière de voir des organes légaux de la société française.

Avec la même bonne foi ou la même naïveté d'ignorance qu'ils citent Gerson, les gallicans se plaisent à citer en bloc les États-Généraux tenus en France aux diverses époques de la monarchie, puis ils allèguent comme exemple les États-Généraux assemblés par Philippe-le-Bel contre Boniface VIII. Voyons d'abord ce que Bossuet nous dit de ce prince : « Le règne de Philippe fut plein de séditions et de » révoltes, parce que le peuple et le clergé furent » fort chargés ; à cause qu'on haussait et baissait » les monnaies à contre-temps, et même qu'on les » fabriquait de bas aloi, ce qui causait de grandes » pertes aux particuliers et ruinait tout le com- » merce. Le roi alla en personne en Languedoc et » en Guyenne pour apaiser les mouvements de » ces provinces, ce qu'il fit en caressant la no- » blesse et en traitant doucement les villes (1). » Ajoutons que le petit peuple de Paris, qui souffrait

(1) *Abrégé de l'histoire de France*, pour le dauphin. Le règne de Philippe-le-Bel est de la main de Bossuet.

le plus de cette continuelle altération des monnaies, s'étant mutiné dans l'excès de sa misère, Philippe, pour le calmer, promit solennellement, à diverses reprises, de réparer le mal; mais il aima mieux faire pendre bon nombre de ces malheureux que de tenir parole. Nous tenons ce trait du P. Daniel. Ecoutons maintenant un auteur qui n'était pas jésuite : « Par une trahison insigne, Philippe » retenait en prison Gui, comte de Flandres, et » ses deux fils, qui, pour faire lever le siége de » Gand, avait signé un traité avec Charles de Valois, dont le roi ne tenait aucun compte. Boni» face sollicitait la libération de ces prisonniers, et » le roi s'offensait d'autant plus de ces sollicitations » que sa conduite était plus honteuse. Le Pape » avait voulu aussi mettre un terme à la guerre en» tre la France et l'Angleterre, et Philippe s'était » choqué de son interposition, comme si elle déro» geait à ses droits. Enfin le Pape, sans le consen» tement du roi, avait érigé un nouvel évêché à » Pamiers, et il avait nommé l'évêque de Pamiers » légat apostolique en France. Quoique, dans » plus d'une occasion, il eût accordé des annates » et des décimes au prince français pour la guerre » de Flandres, il avait aussi quelquefois cherché à » fermer le trésor ecclésiastique, ou du moins à le » dispenser avec plus d'économie que ne le dési-

» rait un prince toujours avide d'y puiser. De son » côté, le roi avait défendu la sortie de l'argent » hors du royaume, afin de priver la cour de » Rome de l'espèce de revenu qu'elle tirait de la » conscience de ses sujets. A l'occasion de quel- » ques démêlés qu'il avait eus avec l'évêque de » Pamiers, il avait fait jeter cet évêque en prison » et il avait intenté contre lui une accusation, » comme contre un rebelle coupable du crime de » lèse-majesté; et comme le Pape, outre cette » violation des immunités ecclésiastiques, lui re- » prochait d'avoir saisi les revenus de plusieurs » menses épiscopales, Philippe crut convenable de » s'appuyer de l'autorité des États de son royaume » contre celle de l'Église. C'est alors que, pour la » première fois, la nation et le clergé s'ébranlèrent » pour défendre les libertés de l'Église gallicane. » Avides de servitudes, ils appelèrent liberté le » droit de sacrifier jusqu'à leur conscience aux » caprices de leurs maîtres, et de repousser la » protection qu'un chef étranger et indépendant » leur offrait contre la tyrannie. Au nom de ces » libertés de l'Église, on refusa au Pape de prendre » connaissance des taxes arbitraires que le roi le- » vait sur le clergé; de l'emprisonnement arbi- » traire de l'évêque de Pamiers; de la saisie arbi- » traire des revenus ecclésiastiques de Reims, de

» Châlons, de Laon, de Poitiers; on refusa au
» Pape le droit de diriger la conscience du roi, de
» lui faire des remontrances sur l'administration de
» son royaume, et de le punir par les censures ou
» l'excommunication lorsqu'il violait ses serments.
» Sans doute la cour de Rome avait manifesté une
» ambition usurpatrice, et les rois devaient se
» mettre en garde contre sa toute-puissance; mais
» il aurait été trop heureux pour les peuples que
» des souverains despotiques reconnussent encore
» au-dessus d'eux un pouvoir venu du ciel qui les
» arrêtait dans la route du crime (1). »

Je n'ai pas à m'inquiéter ici des ornements protestants dont M. de Sismondi a jugé à propos de parer la vérité. Lui demander de la présenter au lecteur toute nue serait trop exiger; je la prends comme il me la donne, et je vais examiner ce qu'ont fait ces États du royaume, assemblés pour défendre les libertés de l'Église gallicane. Philippe les réunit une première fois à Paris, le 10 avril 1302; prélats, nobles et syndics des communes (2), tous tremblaient sous sa tyrannie; cependant, il crut nécessaire de les tromper, et il leur fit lire par

(1) *Histoire des républiques italiennes*, etc., tom. 4, ch. 24, p. 141 et suiv.

(2) Spond., *ad ann.* 1302, n° 8. — Raynald., ad eumdem ann., n° 2.

Pierre Flotte, son digne ministre, une lettre fabriquée par ce dernier (1), qu'il prétendit avoir reçue du Pape, et dans laquelle il était dit que le royaume de France dépend de Rome pour le temporel, en d'autres termes, que la France était, comme la Sicile, par exemple, un fief de l'Église romaine. La lettre, *ausculta fili carissime*, à laquelle Philippe avait jugé à propos de substituer celle-ci, ne contenait rien de semblable. Après un discours de Pierre Flotte contre Boniface VIII, Philippe demanda aux évêques et aux barons de qui ils tenaient leurs fiefs, de lui, ou du Pape? Ils répondirent tous qu'ils les tenaient du roi, et le roi répliqua qu'il emploierait toute sa puissance, et la vie même, pour défendre ses droits (2). Le Pape avait convoqué un concile à Rome, et y avait appelé les évêques, les principaux abbés, les docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil du royaume de France; Philippe prétendit que ce concile n'avait d'autre but que de réaliser les projets attribués au souverain Pontife. Les barons et les syndics le crurent ou feignirent de le croire. Les évêques et le clergé représentèrent vainement qu'il devait y avoir dans

(1) Spond., *ad ann.* 1301, n° 11. — Marca, lib. 4, cap. 16, *De Concordia.*

(2) Jourdan., *apud* Raynald., *ad ann.* 1392, n° 2.

tout cela quelque malentendu, qu'on ne pouvait pas raisonnablement supposer au chef de l'Église des prétentions et des desseins aussi absurdes, etc., etc. On leur déclara que s'ils ne prenaient pas parti pour sa majesté ils seraient tenus pour ennemis du roi et du royaume, et traités en conséquence. Ce que voyant, ils dissimulèrent, et mettant leur conscience à l'abri dans l'équivoque, ils promirent de défendre, envers et contre tous, la personne du roi, l'honneur de son royaume, ses droits, etc.; après quoi ils demandèrent la permission de se rendre au concile; mais on leur signifia qu'on les en empêcherait par la force, etc. Voilà ce qui se passa dans cette assemblée (1). Elle était menée par le comte d'Artois, frère du roi, par Pierre Flotte, Guillaume de Nogaret, Guillaume du Plessis et les autres créatures de Philippe. Les barons et les fonctionnaires laïques que Philippe avait gorgés aux dépens des églises de France (2)

(1) *Histoire du différent d'entre le pape Boniface VIII et Philippe-le-Bel, roy de France*, p. 67. — Dacherius *in spicilegio*, nov. edit. parisien. 1723, tom. 2, p. 195 et seq. — Raynald, *ad ann.* 1302, nº 12.

(2) Voyez entre autres documents la lettre adressée à Philippe-le-Bel par l'évêque d'Angers sur tout ce que les évêques de la province de Tours avaient à souffrir des officiers royaux. (Dacherius, *loc. cit.*, p. 190.)

y formaient la majorité, et le clergé n'y délibérait que sous le coup de leurs violences et de leurs menaces (1). Néanmoins, quatre archevêques et trente-cinq évêques purent s'échapper et aller au concile.

Les États furent de nouveau assemblés le 3 juin 1303 : les laïques y eurent seuls la parole, et Guillaume du Plessis, en leur nom, accusa le Pape de nier l'immortalité de l'âme, la vie éternelle, la présence réelle, de pratiquer des sortiléges, d'entretenir des familiarités avec le diable, d'avoir tué son prédécesseur, d'avoir commis tous les péchés défendus dans le Décalogue, etc., etc. En conséquence, les États supplièrent le roi de procurer la convocation d'un concile général afin de sauver l'Église. Philippe daigna écouter leurs prières, consentit à la convocation du concile, enjoignit aux évêques de s'employer à cet effet, et en attendant fit appel de tous les actes de Boniface contre lui, *à ce futur concile général et au véritable et légitime futur souverain Pontife* (2). Ainsi, en vertu de son autorité royale, Philippe déclarait

(1) C'est ce dont fait foi la lettre adressée au Pape par ce même clergé. (Ibid., p. 197.)

(2) Noël Alexandre, Hist. ecclés. XIII[e] et XIV[e] siècles. Dissert. 9, art. 3, n[os] 3 et 4.

le Pape illégitime et le déposait : il voulut contraindre les évêques et le clergé à s'associer à son schisme : plusieurs lui résistèrent, il les chassa du royaume ; les autres n'eurent pas assez de courage pour faire leur devoir et cédèrent à la violence (1). On sait la suite et l'exécrable guet-à-pens d'Anagni, qui épouvanta l'Église, et que Dante, tout gibelin qu'il fut, a si énergiquement flétri (2).

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans plus de détails ; ce que nous avons dit suffit pour apprécier le rôle que jouèrent les États-Généraux dans la lutte

(1) « Quia vero idem rex præcipue prælatos dicti regni ad hujusmodi rebellionem et indevotionem secum trahere satagit et jam eorum aliquos traxit ; quos autem trahere non valet à regno ejicit et excludit, etc. » — Ainsi s'exprime Boniface VIII dans sa lettre : *Sedes Apostolica.* (*Apud* Raynald., ad ann. 1303, n° 34.)

(2) Je vois dans Anagni entrer les fleurs-de-lys ; et, dans la personne de son Vicaire, le Christ fait prisonnier. Je le vois, une seconde fois, livré à la dérision ; je vois qu'on lui offre encore le vinaigre et le fiel ; je le vois au milieu des voleurs ; on le fait mourir. Je vois le nouveau Pilate (Philippe-le-Bel) ; ce supplice ne rassasie pas sa cruauté, mais, sans aucune forme de procès, il porte vers le Temple ses passions cupides. (*Purgatorio, canto XX.*)

entre Boniface VIII et Philippe-le-Bel (1). Je n'insiste pas sur la conduite de ces deux assemblées ; mais je remarque qu'il n'y fut pas question *de l'indépendance absolue des rois*. Dans la dernière, on ne parla que des crimes et des abominations prétendus de Boniface VIII, du futur concile général et du futur Pape légitime ; dans la première on déclara que le royaume de France n'est pas un fief de l'Église romaine, et rien de plus. C'est ce qu'attestent et la lettre du clergé à Boniface VIII (2) et celle des barons aux cardinaux (3), et la réponse du sacré-collége (4) et celle du Pape (5). A cette époque plusieurs royaumes catholiques, soit en

(1) Nous ne pouvons dans cet écrit exposer au long l'histoire de cette lutte ni répondre aux arguties de certains apologistes modernes de Philippe-le-Bel, de Pierre Flotte, de Guillaume du Plessis et du Patarin Nogaret. Le lecteur trouvera du reste un résumé fort bien fait de tout ce qui touche à cette question historique dans le livre de M. Rohrbacher : *Des Rapports naturels entre les deux puissances*, t. 2, p. 139 à 204.

(2) *Epist. cler. gallican. ad Bonifacium*, apud Dacher. in spicilegio, p. 195.

(3) Histoire du différent, etc., p. 60.

(4) *Ibid.*, p. 63.

(5) *Epist. Bonif. ad clerum gallic.*, apud Raynal., *ad ann.* 1302, n° 12.

vertu de concessions spontanées des rois, soit par le consentement des peuples, soit à tout autre titre, étaient regardés et se considéraient eux-mêmes comme des fiefs du siége apostolique. Pour ameuter les Français contre le Pape, Philippe-le-Bel imagina de dire que le Pape voulait réduire la France à cet état de vasselage. Les États-Généraux protestèrent qu'ils ne le souffriraient pas. Ils établirent que le roi de France n'avait pas de suzerain, qu'il n'avait pas de supérieur dans l'ordre temporel (ce que tout le monde, et Boniface VIII le premier, accordait sans peine); mais ils ne songèrent même pas à discuter la question de la subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle. Qu'on lise et qu'on relise tous les documents relatifs à cette affaire : il y est toujours question des rapports particuliers entre le roi très chrétien et la cour de Rome; jamais des rapports généraux entre les deux puissances. Il y a mieux, les apologistes de Philippe le-Bel reconnaissaient eux-mêmes, en termes exprès, le droit de la puissance spirituelle. Ainsi Gilles Romain, de la famille des Colonne, archevêque de Bourges, qui défendit contre les décrets de Boniface VIII, entendus dans le sens que nous venons d'exposer, la puissance des rois de France, et dont Bossuet a fait valoir le témoignage, s'exprime comme il suit : « Les causes

» mixtes sont des causes temporelles qui ont avec » les spirituelles quelque connexion : par exemple, » une cause relative à un fief, laquelle est tempo» relle de sa nature, peut avoir connexion avec un » serment ou avec un pacte, comme on le voit par » la discussion qui s'éleva entre les rois de France » et d'Angleterre sur le comté de Poitou. Le Pape » ne pouvait connaître directement d'une cause » dont un fief était l'objet, mais il y intervint indi» rectement, à raison du serment ou du pacte. »

L'auteur rapporte plusieurs autres exemples et divers textes des docteurs appuyés sur cette maxime: *Qui juge du principal doit juger de l'accessoire;* puis il ajoute : « Ainsi, le roi de France, selon le » droit, n'est pas soumis au souverain Pontife et » n'est pas tenu de lui répondre quant à son fief; » cependant il peut lui être soumis incidemment » et par accident, à raison de la connexion avec une » cause spirituelle : *Potest tamen ei subjacere » incidenter et casualiter ratione connexionis » alicujus causæ spiritualis, sicut habetur.* » Extravagant. *de judiciis;* cap. *novit,* etc. (1). »

Un autre docteur, qui avait mis sa plume au ser-

(1) Ægidius Romanus, ***Quæst. Disp.***, art. 4. — ***V. vindic. doctrinæ majorum***, lib. 12.

vice de Philippe contre Boniface VIII (1) et que Bossuet donne comme un des oracles de l'ancien gallicanisme, Jean de Paris, dit : « En cas d'extrême » nécessité de la foi et des mœurs, auquel cas tous » les biens des fidèles sont communs, il appartient » au Pape, chef suprême non-seulement des clercs, » mais généralement de tous les fidèles, en sa qua» lité d'informateur général de la foi et des mœurs, » *tanquam generalis informator fidei et morum*, » de dispenser les biens extérieurs des fidèles et d'en » disposer, par ses décrets, selon que le demande la » nécessité commune de la foi. » Et ailleurs : « Si le » roi était hérétique et incorrigible, s'il méprisait » les censures ecclésiastiques, le Pape pourrait agir » sur le peuple, de telle sorte que ce roi fût dé» pouillé de sa dignité séculière et déposé par le » peuple : *Posset Papa aliquid facere in populo,* » *unde privaretur ille seculari honore, et depo*» *neretur a populo.* Le Pape agirait ainsi, par » exemple, en cas de crime ecclésiastique, *in cri*» *mine ecclesiastico*, dont il lui appartient de con» naître, en excommuniant tous ceux qui prête» raient obéissance au roi coupable, et ainsi, ce » serait le peuple qui déposerait le roi ; le Pape ne

(1) Cæsar Egrass. Bulæus : *Hist. Universitat. Parisiensis*, tom. 4, *ad ann.* 1303.

» le déposerait que par accident : *Sic populus » ipsum deponeret et Papa per accidens* (1). »

Le lecteur avouera que le gallicanisme moderne diffère quelque peu du gallicanisme des partisans de Philippe-le-Bel ; et nous ne pensons pas, après ce qui précède, qu'on puisse persister à invoquer l'autorité des États-Généraux de 1302 et de 1303. On ne songe pas, croyons-nous, à invoquer celle des États-Généraux assemblés à Blois en 1588, où le roi, le clergé, la noblesse et le tiers-état jurèrent solennellement, comme loi fondamentale du royaume, de ne jamais souffrir qu'un prince hérétique ou fauteur d'hérésie montât sur le trône de France. Quant aux États-Généraux de 1614 et 1615, nous allons voir ce qui s'y passa.

Le tiers-état avait inséré en ses cahiers l'article suivant : « Que le roy serait supplié de faire arres- » ter dans ses Estats pour loy fondamentale du » royaume, qui soit inviolable et notoire à tous : » que comme il est recognu souverain en son Es- » tat, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il » n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spi- » rituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur » son royaume, pour en priver les personnes sa-

(1) Tract. de potest. regal. et papal., cap. 7 et cap. 12.

» crées de nos roys, ni dispenser ou absoudre » leurs subjects de la fidélité et obéyssance qu'ils » lui doivent, pour quelque cause ou prétexte que » ce soit. Que tous les subjetcs, de quelque qua- » lité ou condition qu'ils soyent, tiendront cette loy » pour saincte et véritable, comme conforme à la » parole de Dieu, etc. »

Un historien contemporain nous apprend : « que » cette proposition avait été suggérée à aucuns du » tiers-état par certaines personnes de religion li- » bertine qui ne désiraient que de faire entrecho- » quer la monarchie française avec le Saint- » Siége (1) »

Le cardinal du Perron, converti du calvinisme, ami de Henri IV, à la conversion duquel il avait beaucoup contribué, son ambassadeur à Rome, pour lui obtenir l'absolution du Pape, et qui était devenu successivement, par la faveur du roi, évêque d'Évreux, archevêque de Sens, cardinal et grand aumônier de France, fut chargé par le clergé et par la noblesse de combattre en leur nom la proposition.

« Ce n'est point moy qui parle en cette cause, » mais tout le corps de l'Ordre ecclésiastique, et » tout celuy de la noblesse, qui lui a donné adjonc-

(1) Dupleix, *Règne de Louis XIII*, tom. 1, p. 48.

» tion, et a député ces douze seigneurs pris des » douze gouvernements du royaume, afin d'autoriser mes paroles de leur présence, et témoigner » en cette occasion la mesme dévotion que leurs » prédécesseurs ont portée à l'Église... Votre article contient la négative, à sçavoir qu'il n'y a » aucun cas auquel les sujets puissent être absous » du serment de fidélité, qu'ils ont fait à leurs » princes; et au contraire toutes les autres parties » de l'Église catholique, depuis que les écoles de » théologie y ont esté instituées jusqu'à la venue » de Calvin, tiennent l'affirmative, à sçavoir que » quand un prince vient à violer le serment qu'il » a fait à Dieu et à ses subjects, de vivre et de » mourir en la religion catholique, et non-seulement se rend arrien ou mahomettan, mais passe » jusques à déclarer la guerre à Jésus-Christ, c'est-à-dire jusques à forcer ses subjects en leurs consciences et les contraindre d'embrasser l'arrianisme ou le mahomettisme, ou autre semblable » infidélité; ce prince-là peut être déclaré déchu » de ses droits, comme coupable de félonie envers » Celuy à qui il a fait le serment de son royaume, » c'est-à-dire envers Jésus-Christ, et ses subjects » être absous en conscience, et au tribunal spirituel et ecclésiastique, du serment de fidélité » qu'ils luy ont presté : et que ce cas-là arrivant,

» c'est à l'autorité de l'Église résidente ou en son » chef, qui est le Pape, ou en son corps, qui est » le concile, de faire cette déclaration. Et non-» seulement toutes les autres parties de l'Église » catholique, mais mesme tous les docteurs qui » ont esté en France depuis que les écoles de théo-» logie y ont esté instituées, ont tenu l'affirmative, » à sçavoir qu'en cas de princes hérétiques ou in-» fidèles, et persécutant le christianisme ou la reli-» gion catholique, les subjects peuvent être absous » du serment de fidélité. » Le tiers ne se contentait pas de proposer l'article, il voulait qu'on le jurât ; sur ce, du Perron disait : « Ce serment est » comme le monstre d'Horace, qui a la teste d'une » belle femme, c'est-à-dire le prétexte du service » et de la sûreté des roys ; mais il a la queue d'un » poisson, c'est-à-dire la queue d'un schisme et » d'une division de religion. Et à la vérité, il peut » bien être dit avoir une queue de poisson, puis-» qu'il est venu par mer et à la nage d'Angleterre. » Et en effet, comme le remarquait un historien de ce temps, Barthélemy de Gramond, président au parlement de Toulouse, Henri VIII fut le véritable inventeur de cette doctrine ; le premier entre les rois chrétiens il dénia à la puissance spirituelle le droit de le juger : « Cette erreur le précipita dans » l'hérésie ; justement condamné pour son crimi-

» nel divorce, il se révolta contre son juge (1). » Le même auteur nous apprend que la magnifique harangue du cardinal du Perron (2) produisit tout l'effet qu'en attendaient le clergé et la noblesse; l'article proposé par le tiers fut rejeté, et c'est ainsi que les *états-généraux de* 1615 *décidèrent la question de l'indépendance absolue des rois.* Si quelque gallican en connaît d'autres qui soient favorables à sa doctrine, il se couvrira de gloire en les signalant au monde savant? Ce serait une véritable découverte.

Le gallicanisme est plus heureux avec les parlements : il revendique leurs arrêts en sa faveur, et j'avoue qu'il en pourrait citer un bon nombre; cependant je ne puis les lui céder tous : nous partagerons, s'il lui plaît. En 1591, après la mort de Henri III, Grégoire XIV ayant ordonné à tous les catholiques du parti de Henri IV de s'en retirer, le parlement de Paris enregistra les lettres apos-

(1) Lib. 1, Hist. sub exitum anni 1615.

(2) Il est remarquable que la harangue ultramontaine de du Perron ait été insérée, par ordre et commandement exprès de l'assemblée du clergé, dans le recueil des Actes du clergé de France, publié par Jean Le Gentil, en 1673, c'est-à-dire neuf ans seulement avant l'assemblée de 1682.

toliques, enjoignit à tous de s'y conformer et de plus condamna au feu, comme hérétiques et schismatiques, les actes des parlements de Tours et de Châlons, qui avaient appelé de ces mêmes lettres au futur concile (1). Cet arrêt et les autres semblables n'ont rien de gallican. Remarquons de plus qu'outre les arrêts gallicans et les arrêts ultramontains, il en est d'autres qui ne touchent ni de près ni de loin à la question et dont on a, des deux côtés, grand tort de se prévaloir. Ce sont, par exemple, tous ceux par lesquels les parlements prêtaient main-forte à la puissance spirituelle pour le maintien de droits que les gallicans ne lui contestent pas, ou contre les hérétiques; ce sont encore ceux qu'ils rendirent pour la défense de la majesté royale ou pour le maintien de son indépendance directe ou politique vis-à-vis de toute autre puissance (indépendance que les ultramontains ne contestent pas plus aux rois que Boniface VIII ne la contestait à Philippe-le-Bel), ou contre le régicide (2). On peut compulser et examiner tous les édits royaux

(1) Spond., *ad ann.* 1591, n° 7.

(2) Tels sont les édits royaux et les arrêts des : 2 décembre 1561 ; 4 janvier 1549 ; 7 et 20 janvier 1595 ; 25 mai et 26 novembre 1610 ; 27 juillet 1614, etc., etc.

et tous les arrêts des parlements antérieurs à l'introduction du protestantisme en France, nous affirmons qu'on n'en trouvera pas un seul où la doctrine du premier article de la déclaration de 1682 soit nettement formulée, pas un seul qui condamne la doctrine du pouvoir indirect de l'Église sur les puissances temporelles.

Quant aux rois, ne pouvant citer ici tous ceux qui par leurs paroles ou par leurs actes ont professé l'ultramontanisme, je me contente d'opposer au grand nom de Louis XIV, le grand nom de Henri IV. Ce prince protesta contre les brefs de Grégoire XIV, en soutenant que le Pape, trompé par de faux rapports, le supposait à tort hérétique opiniâtre et relaps. Né dans le calvinisme, il offrait, disait-il, de se faire instruire, promettant de s'en tenir sur la religion à la décision d'un concile national ; je ne suis donc pas hérétique opiniâtre, disait-il, ni même proprement hérétique. Pour relaps, je ne le suis pas non plus, car je n'ai jamais été catholique ; si j'ai feint de l'être à la Saint-Barthélemy, c'était par crainte de la mort et non par conviction. Telle fut la défense du Béarnais. Il eût été plus gallican, mais peut-être moins politique de refuser au Pape purement et simplement le droit de juger une telle cause. Les neuf évêques qui prirent son parti ne contestèrent pas non plus le droit

du Pape ; ils déclarèrent que les censures de la constitution pontificale leur paraissaient nulles et injustes par défaut de matière, le Pape, mal informé, supposant le roi hérétique, relaps et opiniâtre, ce qui n'était point, assuraient-ils ; et par défaut de forme, la constitution n'ayant pas été signifiée dans les formes voulues ; mais ils n'alléguèrent jamais le défaut de puissance, et, en pareille matière, ne pas l'alléguer, c'était reconnaître cette puissance au souverain Pontife. Lorsque Henri IV se fut converti, Clément VIII, après avoir déclaré nulle l'absolution que l'archevêque de Bourges lui avait donnée de l'excommunication prononcée par Sixte-Quint (nul inférieur ne pouvant délier ce qu'a lié son supérieur), accorda à Henri l'absolution générale de toutes les sentences et censures encourues par lui et prononcées contre lui de quelque manière que ce fût, ce qui comprenait les bulles pontificales où il était déclaré inhabile à succéder à la couronne de France. Le décret et le procès-verbal d'absolution furent agréés par le roi, qui les inséra textuellement dans son ordonnance de ratification (1). Or, consentir à recevoir du Pape l'absolution de telles censures, c'était reconnaître

(1) Spond., *ad ann.* 1595, n° 9 et n° 11. — *Lettres du cardinal d'Ossat*, l. 2, lettre 79.

qu'il avait eu le droit de les porter. Bossuet a bien vu cette conséquence, et pour en affaiblir l'effet, il dit : « Les nôtres n'entendaient que de l'excommunication cette révocation des censures de » Sixte V et de Grégoire XIV; mais quoiqu'on » n'en parlât pas, il fut permis aux autres de l'entendre aussi de la déposition pour ôter tout prétexte aux mécontents d'ourdir de nouvelles machinations (1). » Il était naturel, en effet, de penser qu'une *absolution générale de toutes les sentences et censures encourues et prononcées de quelque manière que ce fût*, s'étendait à la sentence de déposition, quoiqu'il n'en fût pas fait mention expresse ; Henri IV ne fut pas fâché de le laisser croire à ses sujets catholiques, et il eût été fort contrarié s'ils avaient pu raisonnablement

(1) Revocatæ Sixti V et Gregorii XIV censuræ, quod nostri de excommunicatione intelligebant, permissum aliis ut de soluta quoque depositione interpretarentur, nulla licet ejus facta mentione, ne quid novæ rei, vel eo prætextu, inquieti homines conarentur. (*Defens. Declarat.*, etc., *lib.* 3, *cap.* 28. — Édit. de Versailles, tom. 31, p. 697.) Dans ce chapitre, l'auteur de la *Défense* raconte les faits d'après le protestant de Thou ; il lui eût été difficile de trouver un auteur catholique qui les racontât de la même manière.

concevoir à cet égard quelque doute; cela résulte de l'explication même de Bossuet, et prouve, du moins, que malgré la diffusion des idées protestantes, la France n'avait pas encore adopté tout entière le gallicanisme qu'elles avaient engendré.

Du reste Henri IV n'est pas le seul roi qui ait reconnu le droit supérieur de l'Église. Sans parler des princes catholiques ses contemporains, qui firent tout au monde pour empêcher Clément VIII de révoquer la sentence de déposition prononcée par Sixte V et Grégoire XIV (1); sans parler des rois contemporains de Frédéric II, qui reconnurent la compétence du concile de Lyon et refusèrent à Frédéric le titre d'empereur dès qu'il eut été déposé par ce concile; sans parler de ce prince lui-même, qui en appelait à un concile plus général, ou de Philippe-le-Bel, qui en appelait au futur Pape légitime, ou de l'empereur Henri IV, qui écrivait à Grégoire VII : « Je ne puis être déposé pour aucun crime, excepté, ce dont Dieu me préserve! si je m'écartais de la vraie foi : *Nisi a fide, quod absit, exorbitaverim* (2); » sans parler de tant d'autres

(1) Davila, *Storia delle guerre civili di Francia*, liv. 14 vers la fin. — Spond. *ad ann.* 1596, n° 22.

(2) Epist. Henrici IV ad Gregorium VII. Apud Baronium, tom. XI, ad ann. 1080, n° 20.

princes qui ont fait le même aveu en termes exprès (1), il suffit de remarquer que Bossuet, et à sa suite tous les auteurs gallicans, ne pouvant contester ce fait, attesté par toute l'histoire, du consentement général des princes pendant une longue suite de siècles, ont pris le parti de s'en faire un argument. Si les conciles de Constance et de Bâle ont décrété quelque chose touchant des peines temporelles, cela s'est fait du consentement des princes : *Si quid ibi a patribus de pœnis temporalibus decernatur, id fieri consensu principum* (2) ; de telle sorte que c'était des princes que les conciles tenaient le pouvoir de porter de tels décrets. Toutefois, oubliant cette explication, ou ne la trouvant pas suffisante, l'auteur de la *Défense* dit un peu plus loin : « Vous demandez peut-» être pourquoi les princes eux-mêmes, dans les » derniers temps, semblent avouer de leur plein gré » que l'Eglise peut déposer les rois chrétiens, au » moins pour cause d'hérésie et d'apostasie ? Il est » facile de répondre : cela ne vient pas de ce qu'ils

(1) Le cardinal Sfondrate en donne les noms avec les preuves à l'appui : *Regal. Sacerd.* Lib. 1, du § v au § xv inclusivement.

(2) *Defens. Declar*, etc. Lib. 4, cap. 10. — Édit. de Versailles, tom. XXXII, p. 38.

» reconnaissent aux souverains Pontifes aucun droit » sur le temporel, mais de ce que, détestant l'hé- » résie, ils permettent volontiers tout contre eux- » mêmes s'ils se laissaient infecter de cette peste. » Du reste, ayant à ce point l'hérésie en horreur, » ils savaient bien qu'ils ne donnaient à personne » aucun droit contre eux, ne donnant de droit que » pour le cas d'hérésie (1). » Les rois, en un mot, savaient qu'ils ne seraient jamais hérétiques. Savaient-ils aussi que leurs frères les autres rois, savaient-ils que leurs successeurs ne le deviendraient jamais ? Mais je ne discute point cette explication, je veux seulement prouver que si Louis XIV a été gallican, bon nombre d'autres rois, *multi reges*, furent ultramontains.

Je crois l'avoir fait suffisamment et de plus avoir établi que si tous les théologiens pendant plusieurs siècles ont enseigné la suprématie du pouvoir spirituel sur les pouvoirs temporels, c'est-à-dire en définitive la suprématie de Dieu sur l'homme, ils eurent pour complices non-seulement les rois, mais encore toute la chrétienté ! Il faut donc ou absoudre cette doctrine ou condamner avec elle la croyance et la conduite de l'Église et tout le monde chrétien pendant une longue suite de siècles.

(1) *Ibid.*, cap. 18, p. 73.

CHAPITRE VII.

Du gallicanisme.

Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'au temps de Gerson et de ses successeurs, Jean Major et Almain, l'Université de Paris professait sur la question des rapports entre les deux puissances, sauf l'alliage démocratique et révolutionnaire qu'elle y mêlait déjà, la doctrine universellement reçue depuis des siècles dans toute l'Église. Elle ne commença à professer la doctrine contraire qu'au XVII[e] siècle; les preuves de ce fait surabondent. En voici quelques-unes.

L'assassinat du duc de Guise et du cardinal de Lorraine, suivi de l'emprisonnement du cardinal de Bourbon, de l'archevêque de Lyon et de plusieurs seigneurs du parti catholique, ayant persuadé à tout le monde que Henri III s'entendait avec les protestants, souleva contre lui tous les catholiques du royaume, et spécialement la ville de Paris. Néanmoins, quelques-uns doutaient encore s'il leur était permis de prendre les armes contre le roi : c'est pourquoi, par une adresse signée du prévôt des marchands, des échevins, des consuls et des principaux citoyens de la capitale, on soumit

à la Faculté de théologie la question suivante : « Le » peuple français peut-il être délié et absous du » serment de fidélité et d'obéissance prêté à » Henri III ? Le peuple français peut-il en sûreté » de conscience s'armer, se liguer, lever de l'ar- » gent pour la défense et la conservation de la reli- » gion catholique, contre les desseins impies du » même Henri et de ses fauteurs ? » — « Sur cette » question (ce sont les termes du décret), la Fa- » culté de théologie, assemblée le septième jour de » janvier 1589, au collége de Sorbonne, après la » prière publique de tous les ordres de la Faculté » et après la messe du Saint-Esprit, a entendu tous » et chacun des docteurs présents, au nombre de » soixante-dix. Et, après une mûre, conscien- » cieuse et libre délibération, sur les raisons nom- » breuses et diverses, tirées la plupart de la Sainte- » Écriture, des sacrés canons et des décrets des » souverains Pontifes, qui ont été produites, le » doyen de la Faculté, personne ne réclamant, a » proclamé les conclusions suivantes, données par » manière de conseil, *per modum consilii*, pour » délivrer les consciences de tout scrupule mal » fondé : 1° Le peuple français est délié du ser- » ment de fidélité et d'obéissance prêté à Henri ; » 2° on peut en sûreté de conscience s'armer, se li- » guer, lever de l'argent, etc. ; 3° ces conclusions

» seront envoyées au Pape, afin qu'il les confirme » par l'autorité du Saint-Siége et qu'il vienne au » secours de l'Église gallicane, exposée à de si » grands périls (1). »

Ce décret fut immédiatement imprimé, publié et affiché, en latin et en français. Conformément à la dernière clause, les bourgeois de Paris adressèrent, sous la date du 14 janvier 1589, une longue lettre au Pape Sixte-Quint, dans laquelle, après avoir raconté l'assassinat du duc de Guise et du cardinal de Lorraine, chefs de la ligue catholique, et exposé les dangers que courait la religion, ils disaient : « C'est pourquoi nous implorons votre » secours, très saint Père; car, dans cette con- » joncture, il est nécessaire que Votre Béatitude » nous accorde trois choses, et, prosternés à vos » pieds sacrés, nous les demandons de toute l'ar- » deur de nos âmes : 1° déclarez-nous déliés du » serment par lequel nous nous sommes autrefois » liés à Henri III; 2° proclamez la justice de la » guerre que nécessairement nous devons faire à » l'oppresseur de la religion et de la liberté publi- » ques; 3° afin que ni les prières des chrétiens au- » près du Dieu tout puissant, ni les secours hu-

(1) *Decretum Facultatis theolog. Parisiens.* sub die 7 januarii 1589. — V. Sponde, année 1589, n° 3.

» mains ne puissent nous manquer dans une affaire » si importante, excitez à nous accorder les uns et » les autres, soit les princes étrangers, soit surtout » nos concitoyens, par vos bénédictions apostoli» ques et par le bienfait d'une indulgence et d'un » jubilé (1). »

La Faculté de théologie n'attendit pas la réponse du Pape, et, dès le 5 avril, elle décida qu'on devait omettre à la messe le nom du roi, ainsi que les prières accoutumées pour sa personne; on les remplaça par d'autres prières pour les princes catholiques, *pro principibus catholicis* (2).

L'année suivante, 1590, Henri III étant mort, et les partisans de Henri IV répandant diverses propositions favorables à ce prince, la Faculté de théologie se réunit le 10 février, et censura les propositions suivantes: « Henri de Bourbon peut » ou doit être honoré du titre de roi. — On » peut en sûreté de conscience adhérer à son parti » ou lui payer l'impôt.—On peut le tenir pour roi, » sous cette condition, pourvu qu'il soit catholi» que. — Un hérétique, un relaps, un homme en

(1) Epist. civium parisiens. ad Sixtum V, apud author. lib. de justa Henrici III abdicatione, lib. 4, fol. 392.

(2) Sponde, à l'endroit cité plus haut.

» dehors de la communion de l'Église, peut avoir » le droit de régner sur le peuple français. — Les » Pontifes romains n'ont pas le droit d'excommu- » nier les rois. — Il est permis, bien plus, il est » nécessaire, de traiter avec le Béarnais et les hé- » rétiques. — La Faculté condamne ces proposi- » tions et toutes autres semblables, défend à tous » de parler contre le respect dû au Siége apostoli- » que, ou au cardinal légat, ou à la Sainte Union, » déclarant qu'on doit retrancher du corps de l'É- » glise, comme des membres atteints d'une conta- » gion dangereuse, tous ceux qui contreviendront » à ces défenses (1). » Ce décret, confirmé avec serment par les évêques présents dans la capitale et par les curés de Paris, fut publié revêtu de leurs signatures.

Trois mois après, une nouvelle adresse, signée du prévôt des marchands, des échevins et d'un grand nombre de notables, fut présentée à la Faculté de théologie, que l'on priait de décider les questions suivantes ; « Si le roi Charles X (le car- » dinal de Bourbon) vient à mourir, ou si, pen- » dant qu'il est injustement détenu en prison, il » renonce à ses droits au trône en faveur de Henri

(1) *Decretum Facult. theolog. parisiens.* sub die 10 februarii 1590. — V. Sponde, année 1590, n° 3.

» de Bourbon, les Français seront-ils tenus de re-
» connaître pour roi ledit Henri? Pourraient-ils,
» en sûreté de conscience, le reconnaître en cette
» qualité, lui ou tout autre prince fauteur de
» l'hérésie? Le pourraient-ils, supposé même qu'il
» fût absous de tous ses crimes et relevé des censu-
» res qui le frappent, s'il y avait péril évident de
» fourberie et de subversion pour la religion et le
» royaume? Quiconque chercherait à procurer la
» paix avec ledit Henri, ou, pouvant l'empêcher,
» souffrirait qu'on la fît, ne devrait-il pas être re-
» gardé comme suspect ou comme fauteur d'héré-
» sie? Ces choses sont-elles de droit divin, et des
» catholiques peuvent-ils soutenir le contraire sans
» pécher mortellement et sans encourir la peine de
» la damnation? Est-il méritoire de s'opposer de
» toutes ses forces au susdit Henri, et ceux qui lui
» résisteront jusqu'au sang ne pourront-ils pas
» être considérés comme des martyrs? » —La Faculté de théologie délibéra longuement sur tous ces chefs, et tint pour cela trois assemblées générales. Enfin, le 7 mai 1590, elle répondit affirmativement et à l'unanimité sur tous les points, en ces termes :
« Henri de Bourbon est hérétique, fauteur d'hé-
» résie, ennemi notoire de l'Église, relaps et nom-
» mément excommunié; si, par hasard, il obtenait
» l'absolution au for extérieur, il y aurait un péril

» manifeste de dissimulation et de perfidie de sa » part, et de ruine pour la religion; cela étant, les » Français sont tenus d'empêcher qu'il ne monte » sur le trône et d'avoir en horreur toute tentative » dont le but serait de faire la paix avec lui ; ceux » qui le favorisent doivent être regardés comme sus» pects d'hérésie, et, au contraire, on doit regarder » comme des martyrs ceux qui meurent en combat» tant contre lui (1). » Ce décret fut aussitôt publié en latin et en français ; on en envoya des copies authentiques à toutes les villes du royaume, avec une exhortation à toutes les citoyens d'y acquiescer au péril de leurs vies et de leurs fortunes. De son côté, le parlement décrétait que quiconque oserait parler de faire la paix avec Henri IV encourrait la peine de mort (2).

Je ne discute point la doctrine formulée dans les trois décrets que je viens de citer; mon seul but, en les rapportant, est de prouver que la Faculté de théologie de Paris n'a pas toujours professé le pur gallicanisme. Au fond, les actes de la Faculté contre Henri III et Henri IV n'étaient qu'une application de la doctrine de tout temps enseignée

(1) *Decretum Facult. theolog. parisiens.* sub die septima mai 1590. — V. Sponde, année 1590, n° 9.
(2) Sponde, *ibid.*

par ses docteurs Gerson, Almain, Major, etc., telle que nous l'avons exposée dans notre dernier chapitre. Antérieurement à cette première école gallicane ou en dehors d'elle, on pourrait faire une longue liste des docteurs de Paris qui, sur la question des rapports des deux puissances, ont, dans leurs écrits, professé les mêmes sentiments. Citons seulement quelques noms plus illustres : Alexandre de Halés, saint Thomas-d'Aquin, saint Bonaventure, le bienheureux Augustin d'Ancône, le bienheureux Gilles Romain, Henri de Gand, François Mairon (1), tous professeurs, maîtres et docteurs à l'Université de Paris. Les canonistes et les jurisconsultes sortis de cette université n'avaient pas une autre manière de voir que les théologiens. On peut consulter Pierre de la Palud, Guillaume Durand, Jean Lemoine, Jean de Laforêt, président au parlement de Paris ; Étienne Aufreri, président au parlement de Toulouse ; Jean Fabri, avocat au

(1) Alexand. Alens., lib. 2. sacrament., part. 2, cap. 4. — D. Thomas, 2. 2. quæst. 12, art. 2. — S. Bonavent. de ecclesiast. hierarch., cap. 1. — B. Augustinus Triomphus, summ. de potest. Eccles., quæst. 1, art. 1. — Ægidius Romanus lib. de potest. Eccles. — Henricus gandavens. quodlibet. 6. quæst. 23. — Franciscus Mairon. in 4 sentent. dist. 19, quæst. 4.

parlement de Paris; Pierre Grégoire de Toulouse, successivement professeur en diverses académies de France (1), etc., etc. Nous avons déjà dit que les défenseurs de Philippe-le-Bel contre Boniface VIII, et entre autres ce Jean de Paris dont Bossuet fait si grand cas, reconnaissent formellement, dans leurs écrits, le pouvoir indirect; nous avons exposé la doctrine de Jacques Almain, chargé par l'université de Paris de soutenir les prétentions de Louis XII contre Jules II; un autre défenseur de la puissance royale, Pierre de Cugnères, qui était comme le M. Dupin de son temps, mettait au nombre des priviléges des rois de France de ne pouvoir être jugés que par le Pape (2); et l'évêque d'Autun, le célèbre Bertrandi, chargé par les évêques

(1) Petrus de Palud. De caus. immed. jurisdiction. ecclesiast. art. 4. — Guill. Durand. in spec. jur. par. 1. tit. deleg. § 6, n° 17. — Joann. Monach. in cap. grand. de supplen. negl. prælat. num. 4 et 5. et cap. Apostolicæ de sent. et re judic. n° 9. — Joann. de Sylva Tract. de Beneficiis p. 3, q. 8, n° 31. — Stephan. Anfrer. Tract. de potest. Eccles. n° 32. — Joannes Faber lib. 1. Cod. de sum. Trinit. et fid. cathol. n° 10. — Petrus Gregorius Tolos. de republ. lib. 26, cap. 5.

(2) *Coll. coram. Philippo Valesio.* Biblioth. VV. PP. Edit. Lugd. 1677. Tom. 26.

de défendre, devant Philippe de Valois, les intérêts et les droits de l'Église contre les officiers royaux dont Pierre de Cugnères était l'organe, n'eut garde de contester cette prérogative de la couronne. A l'exemple d'Yves de Chartres (1), l'une des gloires les plus pures de l'épiscopat français, et de Durand de Saint-Pourçain (2), l'un des plus illustres prédécesseurs de Bossuet sur le siége de Meaux, Bertrandi formula nettement les doctrines romaines(3). Il parlait au nom de tout le clergé de France et devant le roi, qui, bien loin de trouver sa doctrine attentatoire à la majesté royale, l'approuva fort et lui donna raison contre Pierre de Cugnères. Ceci se passait en 1339. Je crois bien que si Pierre de Cugnères, Flotte ou Guillaume de Nogaret avaient appris par révélation le premier article de la Déclaration de 1682, ils se seraient empressés de l'adopter; mais ils subissaient à leur insu l'irrésistible influence des idées universellement admises, et, de leur temps, il ne venait à l'esprit de personne que l'on pût nier le pouvoir indirect des Papes sur le temporel des

(1) Ivo Carnot.. *Epist.* 51, *ad Henr. Angliæ Regem.*
(2) Durand. Ep. Meld. *De orig. jurisd.*, sub fin.
(3) *Petrus Bertrand. in respons. ad Petrum de Cugnères.* Biblioth. VV. PP. Tom. 26, pag. 109 et seqq. Edit. Lugd. 1677.

rois; la seule pensée d'avoir pour roi un hérétique faisait horreur. Il en fut ainsi jusqu'à l'apparition du protestantisme, et le cardinal Duperron put dire, sans craindre aucun démenti, aux États généraux de 1615: « Non-seulement toutes les autres » parties de l'Église qui sont aujourd'hui au monde » tiennent l'affirmative, à savoir, qu'en cas de prin» ces hérétiques ou apostats, et persécutant la » foy, les subjects peuvent estre absous du serment » fait à eux ou à leurs prédécesseurs; mais mesme » depuis onze cents ans, il n'y a eu siècle auquel, » en diverses nations, ceste doctrine n'ayt esté » crue et pratiquée. Elle a esté constamment tenue » en France, où nos rois, et particulièrement ceux » de la dernière race, l'ont protégée par leur au» thorité et par leurs armes; où nos conciles l'ont » appuyée et maintenue; où nos évesques et doc» teurs scholastiques, depuis que l'Eschole de la » théologie est instituée jusqu'à nos jours, l'ont » escritte, preschée et enseignée, et où finalement » tous nos magistrats, officiers et jurisconsultes, l'ont » suivie et favorisée, voire souvent pour des crimes » de religion plus légers que l'hérésie et l'aposta» sie. » Peu après, revenant sur le même argument, le savant cardinal répéta encore: « Tous les » docteurs qui ont esté en France depuis que les » escholes de théologie y ont esté instituées jusques

» à la venue de Calvin, ont tenu l'affirmative (1). »

Le cardinal Duperron parlait au nom du clergé et de la noblesse; il parlait pour combattre une proposition du tiers-état, inspirée par les protestants; aurait-il pu tenir un tel langage, ou du moins ses adversaires n'auraient-ils pas crié au mensonge, si, à Paris même, la Faculté de théologie avait professé la doctrine opposée, si on avait pu citer parmi les docteurs sortis de son sein avant la venue de Calvin, un certain nombre de noms favorables à cette doctrine? Du reste, Bossuet avoue implicitement cet accord des docteurs de Paris avec ceux de toutes les autres universités catholiques: «Quant » aux scholastiques qui, depuis quelques siècles, » après saint Thomas et les autres, semblent d'un » commun sentiment, *magno consensu*, enseigner » que les rois peuvent être déposés pour cause d'hé- » résie et d'apostasie; à ce que nous avons déjà dit, » nous ajouterons que manifestement leur opinion » est fausse et excessive, puisque, suivant eux, » l'hérésie et l'apostasie sont à elles seules des » causes suffisantes de déposition; tandis que, se- » lon Duperron, il faut qu'il y ait, en outre, viola- » tion du serment royal et persécution; et, selon

(1) Harangue du cardinal Duperron aux députés du tiers-estat.

» Bellarmin, effort des princes apostats ou hérétiques, pour détourner leurs sujets de la vraie foi. » Lorsque les princes ne posent pas eux-mêmes » cette dernière condition, Bellarmin veut qu'on » les laisse régner en paix. C'est pourquoi il est » hors de doute que l'autorité des scholastiques » n'est en ceci d'aucun poids : *Scholasticorum* » *hac in parte caduca et infirma auctoritas* (1). » Au moyen âge, il y avait toujours violation du serment royal, lorsqu'un roi devenait apostat ou hérétique, car ce serment obligeait toujours à garder à l'Église une inviolable fidélité ; pour ce qui est de la seconde condition, bon nombre de scholastiques l'expriment en termes formels, comme Bellarmin ; d'autres la sous-entendent manifestement, d'autres enfin, Gerson, Major, Almain, par exemple, disent que dans un royaume catholique, l'apostasie ou la profession publique de l'hérésie sont, de la part du roi, un grand scandale et un danger réel pour la foi d'une partie de ses sujets, etc. Au fond, la manière de voir des scholastiques ne diffère donc

(1) De scholasticis vero, qui ab aliquot sæculis post sanctum Thomam et alios, magno consensu fateri videantur, hæresis et apostasiæ causa deponi posse reges, etc. (*Defens. Declar.* Lib. 4, cap. 18. — Edit. de Versailles, tom. 32, p. 74.)

pas de celle de Duperron et de Bellarmin. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, nous voulons seulement constater que, d'après Bossuet lui-même, les scholastiques ont professé cette doctrine ; or, chacun sait que le sceptre de la scholastique est demeuré longtemps aux mains de l'université de Paris ; si ses docteurs avaient fait exception à la règle générale, Bossuet n'aurait pas manqué de le remarquer. Nous pouvons donc conclure avec le cardinal Duperron, que jusqu'à la venue de Calvin, la Faculté de Paris rejeta l'opinion gallicane, sur l'*indépendance absolue des rois.*

Le premier acte officiel et public dans lequel la Faculté ait exprimé la doctrine gallicane est la censure qu'elle fit, le 4 avril 1626, du livre d'Antoine Sanctarelli, intitulé : *De hœresi*, *schismate*, *apostasia*, *etc.* (1). Bossuet lui-même n'a pas trouvé d'acte de la Faculté, favorable à son opinion, d'une date moins récente (2). Le 8 mai 1663, la Faculté fit

(1) On peut voir cette censure en entier dans la *Défense de la Déclaration*, Lib. 1, sect. 1, cap. 4. — Tom. 31, p. 217.

(2) Il y a des déclarations de la Faculté de Paris, de 1413, 1561, 1595, 1610, 1611, 1620, etc., soit contre le régicide, soit pour l'indépendance directe et politique des rois de France ; mais aucune ne touche

présenter à Louis XIV, par Hardouin de Péréfixe, proviseur de Sorbonne et archevêque désigné de Paris, une déclaration de ses sentiments beaucoup plus significative (1). Enfin, le 19 mars 1682, eut lieu la fameuse Déclaration. Mais il faut noter la progression de ces trois actes. Le livre de Sanctarelli, d'après les examinateurs, contient des propositions telles que celles-ci : *Le Pape peut déposer les rois pour toutes sortes de délits*; *il peut les déposer quand cela est utile*, si expedit, *s'ils sont négligents ou incapables*, *etc*. La censure de la Faculté porte sur la doctrine contenue dans l'ensemble des propositions, de telle sorte que Bellarmin et tous les défenseurs du pouvoir indirect auraient pu la signer. Bianchi n'hésite pas à dire que les propositions de Sanctarelli sont fausses, excessives et dignes d'être censurées. — Les articles présentés à Louis XIV, en 1663, sont plus explicites : « Ce n'est point la doctrine de la Fa-
» culté que 1° le Pape ait aucun pouvoir sur le

ni de près, ni de loin, à la question du pouvoir indirect. C'est pourquoi elles ne sont ni combattues par Duperron, ni alléguées par Bossuet, qui très certainement les connaissaient l'un et l'autre.

(1) *Defens. Declarationis*, lib. 1, sect. 1, cap. 5. — Tom. 31, p. 220.

» temporel du roi très chrétien ; bien plus, la Fa» culté s'est toujours opposée à ceux qui parlent
» seulement d'une autorité indirecte. 2° C'est la
» doctrine de la Faculté que le roi très chrétien
» n'a, dans les choses temporelles, aucun autre
» supérieur que Dieu ; c'est son ancienne doctrine,
» de laquelle elle ne se départira jamais. 3° C'est
» la doctrine de la Faculté que les sujets du roi
» très chrétien lui doivent fidélité et obéissance,
» de telle manière qu'ils ne peuvent en être dis» pensés sous aucun prétexte. » Cette affectation de ne parler que du *roi très chrétien*, comme si les rois de France étaient d'une autre condition que les autres souverains et avaient reçu de Dieu des priviléges particuliers, est vraiment singulière. L'assemblée de 1682 le comprit et formula enfin une doctrine générale. Si l'on demande comment il se fait que l'université de Paris, si énergiquement ultramontaine en 1590, ait commencé à devenir gallicane en 1626, et le soit devenue tout-à-fait en 1663, je répondrai, d'abord, que la politique eut toujours sur l'université une grande influence. On l'a vu non-seulement sous Louis XIV et au temps de la Ligue, mais encore aux époques antérieures ; pour n'en citer qu'un exemple, on sait que sous Charles VII, lorsque l'étranger était maître de Paris, l'université se montra entièrement

dévouée aux Anglais, et quelle part honteuse elle prit au procès de Jeanne d'Arc (1). Je remarque, en second lieu, que, dès 1591, le fameux Edmond Richer commençait à répandre dans l'université de Paris ses scandaleuses doctrines ; qu'en 1594, i était nommé grand-maître et principal du collége du cardinal Lemoine ; qu'en 1608, il était élu syndic de la Faculté de théologie, et que lorsqu'il fut déposé, en septembre 1612, après la censure portée contre son livre *de Ecclesiastica et politica potestate*, il avait eu le temps de jeter à l'aise la semence de ses erreurs. Un peu plus tard, le jansénisme eut aussi son action au sein de l'université de Paris. Enfin, il ne faut pas oublier que les protestants, dans tous leurs écrits et dans tous leurs synodes, affectaient d'exalter la puissance royale. Voici ce que disaient au roi de France, en 1617, les députés du synode national protestant tenu à Vitry : « Sire, après Dieu, nous reconnais-
» sons que Votre Majesté est notre unique souve-
» rain, et c'est un article de notre croyance qu'il

(1) V. *l'Histoire universelle de l'Église catholique*, par M. l'abbé Rorhrbacher, tom. 21, p. 359 et suivantes. Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc*, tom. 1, p. 8 et 10, 15 et 18, et tous les historiens de Jeanne d'Arc.

» n'y a point de puissance médiate entre Dieu et » les rois : c'est une hérésie damnable parmi nous » que de le révoquer en doute et c'est un crime » capital que d'en disputer parmi nous. Sire, » nous avons appris cette leçon de nos prédéces- » seurs; nous en sommes persuadés; nous la pu- » blions partout; nous prêchons cette doctrine en » chaire dans nos églises; nous voulons vivre et mou- » rir dans ces sentiments, afin que notre postérité » apprenne à les pratiquer à notre exemple (1). » Ils condamnaient, dans leurs synodes, les livres des théologiens catholiques où se trouve enseignée la doctrine du pouvoir indirect (2), et faisaient grand

(1) On peut voir divers passages analogues, tirés des écrits des ministres protestants ou des actes publics et officiels de leurs synodes, dans notre premier volume. Celui que nous venons de citer se trouve au tom. II des *Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des églises réformées de France*, page 106, *synode de Vitry, harangue faite au Roi.*

(2) Voyez par exemple, la condamnation du livre de Suarez, par le synode tenu à Tonneins en 1614, l'année même où le cardinal Duperron développait et faisait triompher aux États généraux la doctrine exposée dans ce livre. *Actes ecclésiast. et civils de tous les synodes*, etc., tom. II, page 39; *synode tenu à Tonneins*, additions *aux matières générales.*

bruit de ces condamnations. Puis, leurs apologistes ne manquaient pas de comparer la doctrine protestante sur l'*indépendance absolue des rois* à la doctrine romaine, et de montrer combien la première était plus favorable que la seconde au pouvoir des princes. Ils exploitèrent, surtout dans ce sens, le rejet de l'article que leurs adeptes avaient fait proposer par le tiers-état aux États généraux de 1614 : « Ce qu'il y a d'extrêmement » remarquable dans cette affaire, disait un de » leurs écrivains, c'est que dans le temps que le » clergé réformé assemblé en synode établissait » l'indépendance des rois, le clergé papiste qui se » trouvait aux États faisait rage pour la détruire (1). » Les catholiques finirent par craindre que cette tactique ne produisît son effet sur l'esprit des rois, de leurs ministres et de tous les politiques. Ils ne voulurent pas paraître moins royalistes que les huguenots, et peu à peu il s'établit entre les Français des deux communions comme une espèce d'émulation à qui élèverait le plus haut le pouvoir royal. La censure du livre de Sanctarelli, les articles de 1663, la Déclaration de 1682, portent la trace de ces préoccupations : on y accuse la doctrine romaine de favoriser la sédition, de rendre la religion odieuse

(1) *Response à l'Avis aux réfugiés*, p. 160.

aux princes; on y rappelle que les hérétiques font tous leurs efforts pour représenter la puissance ecclésiastique comme une puissance intolérable aux rois et aux peuples, etc. Tous les écrits gallicans appuient sur cet argument : *Si l'on garde la doctrine ultramontaine, comment espérer de convertir les rois hérétiques ? Comment ne pas craindre que les rois catholiques eux-mêmes ne se laissent séduire par l'hérésie qui les divinise? Après tout l'Église n'a rien défini sur cet article, et la faveur des princes vaut bien le sacrifice qu'on leur fait d'une doctrine qui n'est pas de foi.* On ne jugeait plus la doctrine en elle-même, on la jugeait d'après les résultats qu'elle devait produire, croyait-on, vu les circonstances et les dispositions connues des peuples et des princes; on ne faisait pas de la théologie, on faisait de la politique.

Ainsi, le gallicanisme moderne est né du protestantisme, ou du moins, si cette expression paraît trop forte, il a été le résultat d'une action exercée indirectement sur les catholiques de France par les protestants, qui du reste en ont les premiers formulé les principes. L'ancien gallicanisme naquit pareillement du grand schisme d'Occident; et de même que la doctrine vraie de la supériorité du concile universel sur les Papes douteux prédisposa insensiblement les esprits à recevoir la doc-

trine fausse de la supériorité du concile sur les Papes même certains et reconnus de toute l'Église, de même la négation du pouvoir direct et arbitraire de l'Église sur les rois, qui serait un véritable pouvoir temporel et politique, amena peu à peu les esprits jusqu'à nier le pouvoir même indirect, pouvoir tout spirituel de sa nature, puisqu'il consiste dans le droit reconnu à l'Église d'obliger les princes à gouverner selon les lois de la justice chrétienne, et de résoudre pour les peuples les cas de conscience, les doutes que font naître les tyrannies ou les révolutions sur la nature et l'étendue des devoirs imposés par la loi divine aux sujets envers leurs souverains. Remarquons encore que la plupart des rois de l'Europe s'étant, à une époque ou à une autre, liés par des liens temporels à l'Église romaine, dont ils se reconnaissaient les vassaux, les rois de France qui n'avaient jamais contracté de semblables obligations se trouvaient, sous ce rapport, dans une position particulière, et l'on voit à toutes les époques les écrivains dévoués à nos rois faire sonner très haut cette pleine et entière indépendance temporelle et politique, que personne ne pouvait contester ni ne contestait. Mais à force d'en parler on finit par la confondre avec l'indépendance d'une toute autre nature, que le gallicanisme consacre. Ajoutons enfin que l'au-

cien gallicanisme, en habituant les peuples à entendre disputer contre le Pape, sous prétexte de défendre le concile, avait singulièrement contribué à affaiblir le respect pour la papauté, et par-là préparé les voies au gallicanisme nouveau. Celui-ci lui témoigna sa reconnaissance en l'adoptant purement et simplement, sans s'inquiéter des contradictions qui, aux yeux de quiconque a un peu de logique, séparent les deux doctrines. Elles ont un caractère commun, celui de restreindre et de diminuer les prérogatives du souverain pontificat, cela suffit bien.

Telles sont, suivant nous, les causes principales auxquelles le gallicanisme dut sa naissance et ses progrès ; on peut en assigner d'autres, mais après les faits et les dates que nous avons rapportés, on ne peut pas contester l'origine récente de cette doctrine ; il faut convenir qu'on n'en trouve aucune trace *avant la venue de Calvin*, et avouer que la Faculté de théologie de l'université de Paris a constamment professé la doctrine contraire jusqu'en 1626.

Il est même très probable que jamais cette doctrine n'aurait été formulée comme elle le fut en 1682, si un roi *très chrétien* ne se fût rencontré assez enivré de sa propre puissance pour essayer de faire violence à l'Église, et s'il n'eût trouvé des

évêques assez faibles pour subir ces volontés sacriléges. On décore l'assemblée de 1682 du nom pompeux *d'États généraux du clergé de France ;* on célèbre *la puissante dialectique de Choiseul-Praslin qui la dirigeait* ; on la glorifie de s'être laissée *inspirer par le génie de Bossuet*. Toutes ces grandes phrases sont autant de mensonges. Nous lisons dans le préambule de *la Déclaration :* « Nous, archevêques et évêques, assemblés à Pa- » ris *par ordre du roi* (*mandato regio con-* » *gregati*), avec les autres députés, qui repré- » sentons l'Église gallicane, avons jugé convenable, » après une mûre délibération, d'établir et de » déclarer, etc. » Ainsi, c'est *par ordre du roi* (1) que l'assemblée eut lieu : elle se donne

(1) Les gallicans se plaisent à remarquer que grand nombre de conciles ont été convoqués par ordre des rois ou des empereurs, que souvent les princes ont eux-mêmes indiqué les causes qu'on devait y traiter, etc. ; ils en concluent que si l'assemblée de 1682 fut réunie *par ordre du roi,* comme le porte le préambule de la *Déclaration* ; que si, malgré les efforts de Bossuet, *au lieu d'examiner toute la tradition*, elle s'empressa, sur *l'ordre du prince*, *de conclure et de décider promptement sur l'autorité du Pape* (nouv. opusc. de Fleury, p. 210), cela ne fait que rendre sa *Déclaration* plus vénérable. Ils se récrient sur l'ignorance de

pour la représentation de l'Église gallicane ; mais le vicaire-général du diocèse de Pamiers lui repré-

ces pauvres ultramontains qui ne savent pas qu'une assemblée d'évêques peut être libre, digne, assistée par l'esprit saint, quoique convoquée par l'ordre d'un roi, etc. Ces grands docteurs oublient qu'un concile canoniquement assemblé, et qui décide les questions et les causes de sa compétence, ne peut être comparé en aucune manière à une assemblée d'évêques dont la réunion n'avait aucun caractère canonique et qui usurpait le droit de prononcer sur des questions réservées à l'autorité souveraine du Siége apostolique ou du concile œcuménique. Ils ne voient pas surtout que les ordres d'un roi qui agit d'accord avec le Saint-Siége, ou les ordres d'un roi qui agit contre le Saint-Siége, ne sont pas même chose. Dans le premier cas, l'ordre du roi n'ôte rien, dans le second, l'ordre du roi ôte beaucoup à la liberté, à la dignité de l'assemblée. Celle de 1682 n'était pas libre puisque, persuadée par la sagesse de Bossuet, elle voulait examiner toute la tradition *afin de traîner l'affaire en longueur*, c'est-à-dire afin de faire avorter le projet de déclaration, et que cependant elle se vit obligée *par l'ordre* du prince de donner suite à ce projet. Ce défaut de liberté nuisit singulièrement à sa dignité ; d'ailleurs, il n'est jamais digne d'une assemblée d'évêques de devenir l'instrument des desseins de la puissance temporelle contre le chef de l'Église. Enfin, on ne peut regarder comme assistée du Saint-Es-

sente qu'elle n'a aucun droit à ce titre, attendu que l'élection de ses membres n'avait pas été libre, que le choix en avait été fait et imposé par la cour; que, contre le droit, on avait exclu des assemblées provinciales tous ceux dont la cour connaissait le zèle pour la liberté de l'Église, etc. (1). L'assemblée ne représentait donc, en réalité, que le bon plaisir de Louis XIV. Réunie par ordre du roi, formée par les soins du roi, l'assemblée reçoit encore du roi le sujet de ses délibérations. Fleury n'est pas suspect, voici ce qu'il raconte : « Le » chancelier Le Tellier et l'archevêque de Reims, » son fils, poussés apparemment par Faure, cru- » rent nécessaire de traiter la question de l'autorité » du Pape. On ne la jugera jamais qu'en temps de » division, disait cet archevêque. L'évêque de » Meaux répugnait à voir cette question traitée ; » il la croyait hors de saison, et il ramena à son » sentiment l'évêque de Tournay, qui pensait » d'abord comme l'archevêque de Reims. On

prit une assemblée dont l'œuvre a été cassée et annulée par les souverains Pontifes et que Bossuet lui-même abandonna.

(1) Charlas : *Tract. de libertatibus Eccles. gallic.* Tom. I, lib. III, c. XIV, n. 3. Edit. de la Propagande, page 135.

» augmentera, disait-il, la division qu'on veut
» éteindre.... Il disait encore à l'archevêque de
» Reims : Vous aurez la gloire d'avoir terminé l'af-
» faire de la régale, mais cette gloire sera obscur-
» cie par ces propositions odieuses... *Le roi donna*
» *ordre de traiter la question.* L'évêque de
» Meaux proposa qu'avant de la décider on exa-
» minerait toute la tradition. Son dessein était de
» pouvoir prolonger autant qu'on voudrait la dis-
» cussion ; mais l'archevêque de Paris dit au roi
» que cela durerait trop longtemps ; il y eut donc
» *ordre du prince de conclure et de décider*
» *promptement* sur l'autorité du Pape. L'évêque
» de Tournay, Choiseul-Praslin, fut chargé de
» dresser les propositions, mais il l'exécuta mal et
» scolastiquement. Ce fut M. l'évêque de Meaux
» qui les rédigea telles que nous les avons. On
» tint des assemblées chez M. l'archevêque de Pa-
» ris, où elles furent examinées ; on voulait y faire
» mention des appellations au concile, mais l'évê-
» que de Meaux résista (1). »

Au témoignage de Fleury nous pouvons joindre celui de Bossuet : « Je demandai à M. de Meaux, » dit son secrétaire, l'abbé Ledieu, dans son jour- » nal du 17 janvier 1700, qui lui avait inspiré le

(1) Nouv. opuscul. de Fleury, p. 210.

» dessein des propositions du clergé sur la puis-
» sance de l'Église ; il me dit que M. Colbert, alors
» ministre et secrétaire d'État, en était vérita-
» blement l'auteur, et que lui seul y avait déter-
» miné le roi. »

On voit ce qu'il faut penser de ce nom pompeux d'*États généraux du clergé de France* décerné à l'assemblée de 1682. On voit comment la *puissante dialectique de Choiseul-Praslin la dirigeait ;* on voit comment le génie de Bossuet l'*inspira* : chaque fois que la voix du grand homme entraînait ses collègues dans des devoirs moins indignes de leur sacré caractère, *ordre du prince était donné* d'agir autrement, et ces malheureux évêques laissaient aussitôt *la tradition* pour obéir à *l'ordre du roi.*

Telle fut l'assemblée d'*où sortit le triomphe de ces grandes libertés de la couronne et de l'Église* ; nous pouvons bien demander aujourd'hui ce que la *couronne et l'Église* ont gagné *à ce triomphe.*

Quant à la valeur canonique des actes de l'assemblée de 1682, de l'aveu de Bossuet lui-même ces actes n'en ont aucune. « Qu'on lise la Déclaration,
» qu'on en pèse les paroles, on n'y trouvera rien
» qui sente la formule de foi. C'est pourquoi les
» Français (membres de l'assemblée) promus de-

» puis à l'épiscopat n'ont fait aucune difficulté d'a» dresser des lettres au souverain Pontife dans les» quelles ils confessaient en toute vérité et signaient » de leur nom en toute obéissance *qu'ils tenaient » et voulaient tenir pour non décrété tout ce qui, » dans cette assemblée, a pu passer pour décrété » touchant la puissance ecclésiastique et l'au» torité pontificale ; car*, disent-ils, *nous n'a» vons jamais eu l'intention de décréter quoi » que ce soit.* Et tout ce qui s'est passé dans l'as» semblée le prouve manifestement. Rien n'y fut » décrété qui eut trait à la foi, rien avec l'in» tention d'obliger les consciences, rien d'où l'on » pût induire la condamnation de l'opinion con» traire : on ne pensa pas même en songe à rien » de pareil : *Nihil nempe decretum, quod spec» taret ad fidem, nihil eo animo ut conscien» tias constringeret, aut alterius sententiæ con» demnationem induceret : id enim nec per som» nium cogitabant* (1). »

Bossuet consacre tout un paragraphe de sa dis-

(1) *Defensio Declarationis, etc.* — *Gallia orthodoxa prævia dissertatio.* § VI. Sous ce titre : *Gallicanam declarationem immerito impugnatam tanquam esset decretum fidei, ex actis demonstratur.* Edition Lebel, tome. XXXI, p. 41.

sertation préliminaire à établir que l'assemblée de 1682 n'a pas *prétendu faire une décision de foi, mais seulement adopter une opinion*, sans obliger personne à l'embrasser, sans vouloir, en aucune façon, condamner l'opinion contraire ; il reconnaît que l'assemblée se serait rendue gravement coupable si elle avait essayé quelque chose de plus. Le grand homme oubliait que la *Déclaration* ne fut dressée par les évêques, *sur l'ordre du roi*, que pour être transformée en loi de l'État. Or, si les évêques ne pouvaient, sans crime, ériger leurs opinions en dogmes de foi, et violer ainsi la liberté des Français catholiques en leur imposant des doctrines que l'Église n'impose point, des doctrines rejetées, pour ne rien dire de plus, dans toutes les sociétés chrétiennes, sauf la France, la question est de savoir si la faute de ces mêmes évêques était moindre parce que, au lieu d'attribuer à leur opinion le caractère et la force de la foi, ils se contentaient d'exprimer cette opinion et d'en remettre la formule à la puissance séculière, qui eut un prétexte plausible de violenter les consciences et de décréter, au nom du roi, une croyance que les évêques ne pouvaient pas décréter au nom de l'Église.

Bossuet oubliait encore qu'une assemblée d'évêques n'est pas une assemblée de particuliers :

« Les Papes, disait dans un de ses derniers écrits » monseigneur Affre de glorieuse mémoire (1), » les Papes ont condamné la Déclaration, et cet » acte méritait en effet d'être censuré. Une réunion » de magistrats pourraient dire des choses fort sen- » sées, fort exactes, sur les limites des pouvoirs » publics placés au-dessus d'eux ; mais ces magis- » trats tomberaient dans une erreur grave s'ils » voulaient faire une déclaration solennelle de leur » doctrine et lui conférer un caractère d'autorité » dont elle ne serait pas susceptible. Telle fut aussi » l'erreur des évêques de 1682 : leur acte, cassé » par le Saint-Siége, fut abandonné par les évê- » ques qui l'avaient adopté, par Louis XIV, qui en » avait été le promoteur, par Bossuet, qui en fut » le rédacteur. Mais en s'en débarassant fort les- » tement par un mot si connu : Qu'elle devienne » ce qu'on voudra, *abeat quo libuerit*, l'évêque de » Meaux, loin de renoncer à l'opinion qui y est ex- » primée composa un savant ouvrage pour la dé- » fendre (2). »

(1) *De l'usage et de l'abus des opinions controversées entre les ultramontains et les gallicans* (à la suite de l'ouvrage intitulé : *De l'appel comme d'abus*), par Mgr l'archevêque de Paris, p. 286 et 287.

(2) Nous avons plusieurs fois affirmé qu'on ne peut, sans injustice, faire retomber sur Bossuet la respon-

L'assemblée de 1682 ne fut en effet qu'une réunion d'évêques ; le moindre concile provincial aurait

sabilité de tout ce que renferme *la Défense de la Déclaration* et que cet ouvrage n'est très probablement pas sorti de ses mains tel que nous l'avons. Pour quiconque a lu la *Défense*, cette double assertion n'a pas besoin de preuves ; voici des preuves cependant pour ceux qui n'ont pu étudier ce livre : l'évêque de Troyes, neveu de Bossuet et qui, jusqu'à la fin, sut malheureusement avoir sa confiance, nous apprend que *cet illustre évêque entreprit, par ordre exprès du feu roi Louis XIV, de glorieuse mémoire, la défense de la Déclaration du clergé de France de* 1682 (1) ; c'était par ordre du roi qu'avait eu lieu la *Déclaration* : il était juste qu'elle fût défendue par ordre du roi. Il ne fallut rien moins que cet ordre pour décider Bossuet à entreprendre une œuvre pareille, mais il s'arrangea de manière à ne jamais la finir ; si cet ouvrage commandé ne lui avait inspiré aucune répugnance, le grand homme n'aurait pas mis vingt ans à le faire, il ne serait pas mort sans l'avoir achevé. Il suffit de parcourir la *Défense*, telle que nous l'avons, pour voir que le plan tracé par l'auteur n'est pas suivi ou plutôt qu'il y a deux plans contraires, tant bien que mal raccordés

(1) *Instruct. past. de M. de Troyes, du* 30 *septembre* 1729, *art.* XLIII, *p.* 37, citée dans la *préface de la Défense*, p. 12, *OEuvres de Bossuet*, édit. de Versailles, t. 31.

eu, canoniquement, plus d'autorité. Il ne suffit pas que des évêques se rassemblent en nombre plus ou

l'un à l'autre par des mains étrangères. Au surplus, l'*éditeur*, l'abbé Leroy, chargé par le neveu de Bossuet de mettre l'ouvrage en état de paraître, a la franchise d'en convenir. Voici comment il s'exprime dans sa *préface* : « Nous étions tout-à-fait persuadés que » les manuscrits remis en nos mains n'étaient pas ceux » que l'évêque de Meaux avaient revus en dernier lieu, » bien que presque à toutes les pages nous vissions » plusieurs choses notées et ajoutées de sa propre » main. C'est pourquoi nous eûmes recours à l'évêque » de Troyes pour savoir si ces manuscrits étaient bien » ceux auxquels l'évêque de Meaux avaient mis la der- » nière main. L'évêque de Troyes a levé tout doute, » car il nous a répondu amicalement qu'il s'étonnait » beaucoup de ce que nous n'avions pas en lui une » entière confiance, de ce que nous ne considérions » pas combien il était intéressé à voir paraître l'œuvre » de son oncle telle qu'il l'avait faite ; que nous avions » tous les manuscrits qui restaient de cet ouvrage, » tous, sans exception ; qu'il n'en avait jamais ni connu » ni vu d'autres ; que cependant nous n'avions pas fait » de fausses conjectures, car l'évêque de Meaux avait » formé le dessein de refaire le livre de la manière » indiquée dans sa dissertation préliminaire, mais que » la multiplicité des affaires et sa mauvaise santé l'a- » vaient empêché de l'accomplir (*sed ne perficeret*,

moins grand pour former un concile, pas plus qu'il ne suffit, pour former un tribunal, d'une réunion

» *fuisse eum et multis negotiis et mala valetudine impeditum*); que par conséquent il fallait s'arrêter aux » manuscrits que lui-même (évêque de Troyes) nous » avait envoyés, manuscrits que devaient faire regarder comme authenthiques et comme le fruit des derniers travaux de l'auteur (*quos esse sinceros et ultimis ex curis profectos persuadebant*) soit les diverses » corrections autographes qu'ils portaient, soit le » grand nombre d'additions écrites de la propre main » de l'évêque de Meaux. Du reste, les lecteurs peuvent » juger par ce qui précède que si l'évêque de Meaux » n'a pu faire cette dernière révision, il n'en résulte » aucun dommage pour l'utilité publique. Il n'aurait » pas dit d'autres choses, il n'aurait pas suivi une autre » doctrine; il aurait seulement mis un autre titre et » effacé certaines choses peu agréables à la cour de » Rome, lesquelles, pour me servir de ses propres » paroles, pouvaient déplaire non à cause du fond de » la doctrine, mais à cause de la manière d'exposer » la doctrine: *alium tantum titulum facturus erat,* » *quædam etiam romanæ curiæ ingrata expuncturus*(1).»

Il résulte de ces paroles que Bossuet, après vingt ans de travail, n'était pas satisfait de son œuvre et voulait lui donner une autre forme; 2° qu'il se proposait

(1) Préface de la *Défense*, p. 19 et 20.

de magistrats; il y a des formalités à remplir, des règles à suivre qui n'out pas été établies sans rai-

en particulier d'effacer certaines choses, lesquelles, à son avis, étaient de nature à déplaire au Saint-Siége. Cela suffit pour que les véritables admirateurs de ce grand homme aient le droit de dire : Bossuet n'a pas la responsabilité des choses qui, dans ce livre, peuvent blesser le Siége apostolique. Ces choses ont été publiées contre sa volonté, il voulait les effacer. Toutes les fois que des gallicans allèguent quelqu'un de ces passages, on peut leur répondre : Êtes-vous sûrs qu'il n'est pas du nombre de ceux que Bossuet avait condamnés lui-même et qu'il se proposait de faire disparaître? Quant à ce que l'éditeur ajoute que les corrections et modifications n'auraient porté que sur la manière d'exposer la doctrine et non sur la doctrine même, ce n'est de sa part qu'une conjecture. Bossuet ne lui en avait rien dit : les paroles qu'il cite sont tirées de la dissertation préliminaire, chapitre X, et s'appliquent, non à ce que Bossuet voulait faire, mais uniquement à la *Déclaration* de 1682 : « Nous devons » confesser loyalement que la déclaration gallicane sur » la puissance ecclésiastique a déplu aux Pontifes ro- » mains. Mais elle a pu leur déplaire pour deux rai- » sons : ou à cause de la doctrine même, ou à cause » de la manière dont cette doctrine a été proclamée : » *At duplici de causa displicere potuit : primum ex doc-* » *trina ipsa, tum ex ejus doctrinæ tradendæ ratione.* »

son. Un concile a des garanties d'assistance divine que ne peut avoir une simple *assemblée* d'évê-

Bossuet cherche à prouver ensuite que la *Déclaration* n'a déplu au Saint-Siége que pour cette dernière raison, mais il ne dit nulle part qu'il n'ait rien à changer, quant à la doctrine, dans les manuscrits qu'il croyait nécessaire de revoir et de corriger encore une fois.

Dans le paragraphe que nous venons de citer de la dissertation préliminaire, Bossuet s'exprime ainsi : « Que la *Déclaration* aille donc où l'on voudra ; car ce » n'est pas elle, nous aimons à le proclamer souvent, » que nous entreprenons de défendre dans ce livre. » *Abeat ergo Declaratio, quo libuerit, non enim eam,* » *quod sæpe profiteri juvat, tutandam hic suscipimus.* » Et pourquoi la rejetait-il avec tant de mépris ? Il l'explique dans tout ce paragraphe : parce qu'elle avait déplu aux souverains Pontifes. Est-il croyable qu'après s'être exprimé ainsi dans la dissertation préliminaire de l'ouvrage, il eût voulu intituler cet ouvrage même : *Défense de la Déclaration.* Cette remarque est de l'éditeur (1). Mais l'éditeur aurait dû remarquer aussi qu'en conservant ce titre si énergiquement proscrit par l'évêque de Meaux, il manquait gravement à sa mémoire. Ce titre, en effet, à fait croire à la foule que réellement Bossuet avait entrepris de défendre une Déclaration cassée et annulée par le Saint-Siége, c'est-à-dire

(1) Préface de la *Défense*, p. 18.

ques, fût-elle composée des prélats les plus doctes et les plus éloquents.

que lui, évêque catholique, se serait mis en révolte ouverte contre le souverain Pontife, crime dont la seule pensée lui faisait horreur. Personne ne lit la *Défense*, tout le monde en connaît le titre, et l'on accepte naturellement la pensée que le titre suggère.

L'éditeur nous apprend, d'après Ledieu, secrétaire de Bossuet, quel titre devait remplacer celui qu'on a laissé : « M. de Meaux m'a dit ce matin, 28 septembre 1700, en remuant ses papiers, qu'il veut mettre » incessamment la dernière main à son ouvrage *De ecclesiastica potestate*, qu'il intitule à présent *Gallia* » *orthodoxa*, etc. (1)... Le 22 septembre 1701, M. de » Meaux m'a demandé son traité *De ecclesiastica potestate*, dont il a seulement retenu les premiers livres » de la dernière révision et correction, sous le titre de » *Gallia orthodoxa contra Rocaberti*, etc. (2). » Ledieu, par ces paroles, ajoute l'éditeur, indique la *Dissertation préliminaire*, qui tenait lieu des trois premiers livres de la *Défense*.

« L'évêque de Meaux avait donc résolu, laissant de » côté la Déclaration, de prendre en main la cause de » la doctrine universelle, soit de l'université de Paris,

(1) Journ. cod. E. circà medium.
(2) *Ibid.*, cod. G, p. 1.

On ne peut pas même reconnaître à la Déclaration cette espèce d'autorité qu'on accorde volontiers à

» soit du clergé de France, sur la puissance ecclésias-
» tique. Cela une fois arrêté, il n'y avait pas moyen
» de suivre, dans cette controverse, l'ordre qu'il avait
» d'abord suivi en développant les articles de la Décla-
» ration. (1) »

Ainsi, de l'aveu de l'*éditeur*, Bossuet, non-seulement avait donné à son ouvrage un autre titre que celui qu'il porte, non-seulement il voulait effacer des choses blessantes pour le Saint-Siége, mais encore il comptait changer l'ordonnance du livre, la distribution des matières, le plan, en un mot. Ce n'est pas tout, Bossuet avait remplacé par sa *Dissertation préliminaire* et avait résolu de *supprimer* les trois premiers livres. « Mais, » dit l'éditeur, nous n'avons pas voulu les suppri- » mer, et nous les avons mis en *appendice* à la fin » du livre, car ces trois livres contiennent beaucoup » de choses qui n'ont pu trouver leur place dans la » *Dissertation préliminaire*, choses fort utiles, et dans » leur genre excellentes (2). » Il est très permis de croire que si, après un mûr examen, Bossuet a cru nécessaire de supprimer ces choses, c'est qu'il ne les croyait ni excellentes ni utiles.

Il y a mieux encore : « Quant au livre qui, dans

(1) *Præfatio editoris*, p. 17.
(2) *Ibid.*, p. 16.

l'opinion de toute réunion d'hommes éminents par le talent et par le savoir, lorsqu'ils ont délibéré mûrement, sans parti pris d'avance et en toute liberté. L'assemblée de 1682 n'était pas libre, elle

» l'édition susdite, est le quatrième, il voulait, nous » le croyons, enlever toutes les choses qui ont rapport » à Grégoire VII, afin que les esprits faibles ne fussent » pas blessés par l'audace inouïe de ce Pontife (*Cogi-* » *tabat, ut quidem credimus, tollere ea omnia quæ Gre-* » *gorium VII tangebant, ne videlicet inaudita ejus auda-* » *cia infirmiores animi læderentur*), et mettre le reste » de ce même livre en tête de celui qui, dans l'édition » mentionnée, est le cinquième, dont il comptait faire » le premier. Et, en effet, il avait intitulé ce cinquième » livre, de sa propre main, *livre Ier*, le sixième *livre II*, » et ainsi de suite des autres, auxquels il avait apposé » les chiffres que nous avons suivis. Mais parce qu'il a » laissé le quatrième livre entier et parce que les cho- » ses dont il est traité dans ce livre se rattachent par » une liaison nécessaire aux choses du livre suivant, » nous avons dû réunir ces deux livres en un seul, les » divisant, toutefois, en deux sections, de telle sorte » que le livre qui, dans l'édition de 1730 (1), est le qua-

(1) Imprimée à Luxembourg, sur la copie inexacte et imparfaite d'une copie que Bossuet avait laissé prendre au cardinal de Noailles, antérieurement aux corrections, ad-

ne prit pas même le temps *d'examiner la tradition*, elle se hâta de faire ce que Louis XIV lui commandait de faire *promptement*. Les évêques

» trième (celui où il est question de Grégoire VII et » que Bossuet voulait supprimer), forme dans notre » édition (1) la première section du premier livre, dont » le cinquième de l'édition de 1730 forme la seconde » section. »

Ainsi, il est avéré que Bossuet voulait supprimer tout ce qui, dans la première section du premier livre, est relatif à saint Grégoire VII; la raison qu'en donne l'éditeur n'est qu'une conjecture, et lorsqu'on examine attentivement cette partie de l'ouvrage, on en trouve une autre beaucoup plus sérieuse : Bossuet, après avoir étudié à fond le pontificat de saint Grégoire VII, les actes et les lettres de ce Pontife, les documents qui nous restent de cette époque, aura reconnu qu'il s'était trompé, qu'il avait réellement calomnié le grand Pape; de là la suppression. Quoi qu'il en soit, on ne peut sans injustice rendre Bossuet responsable des erreurs historiques, des assertions fausses et

ditions et changements qu'il jugea nécessaire de faire à son ouvrage (*Histoire de Bossuet*, par M. de Bausset, livre VI, aux pièces justificatives).

(1) Cette édition de l'abbé Leroy, reproduite par toutes celles qui ont suivi, est de 1745.

écrivirent en latin ce que Colbert leur dictait en bon français; ce n'est pas nous, c'est Fleury et

calomnieuses, des falsifications de texte dont se trouvent remplies ces pages qu'il avait lui-même condamnées à l'oubli.

Dans le premier plan de Bossuet, le livre en question était le quatrième; dans le second plan il disparaissait; dans le plan imaginé par l'abbé Leroy, il forme, sous le titre de *section première du premier livre*, le début de l'ouvrage. Jamais Bossuet n'eût commencé un livre de cette façon. On parcourt les quatorze chapitres de cette section, on arrive à la deuxième, et voilà que l'ouvrage recommence; l'éditeur n'en aurait rien dit, on voit bien que cette partie devait être la première; l'auteur y pose les principes qui doivent servir de fondement à tout son travail. Le second livre discute *les exemples et les témoignages des Pères jusqu'à Grégoire VII;* le troisième, *ce qui a été fait en dehors des conciles œcuméniques* sous Grégoire VII et depuis lui; le quatrième, *ce qui s'est passé dans les conciles œcuméniques depuis la même époque.* Les dix premiers chapitres du troisième livre sont consacrés à Grégoire VII; visiblement, c'était là le lieu où, dans son nouveau plan, Bossuet voulait placer tout ce qu'il avait à dire de ce Pape. Cette section première, qu'on a mise en tête de l'ouvrage, malgré l'indication écrite de Bossuet, en trouble donc toute l'économie et en détruit les proportions.

Bossuet qui le disent. La *Déclaration* a donc, aux yeux de l'Église, la force et la valeur qu'aurait aux

S'il faut s'en tenir à l'affirmation du neveu de Bossuet, son oncle n'aurait pas eu le temps d'exécuter son second plan, de faire tous les changements qu'entraînaient nécessairement la suppression des quatre premiers livres, le titre nouveau donné à l'ouvrage, la forme et le ton adoptés dans la dissertation préliminaire, etc. Cependant, la manière dont s'exprime l'abbé Leroy dans le passage de sa préface que nous avons cité en commençant laisse percer le soupçon que l'évêque de Troyes pouvait bien avoir d'autres manuscrits, et que Bossuet avait fait cette dernière révision. Ce soupçon se trouve confirmé par le témoignage de l'abbé Lequeux, qui avait été chargé de diriger l'édition des œuvres de Bossuet avant dom Déforis. Voici, d'après M. de Bausset, ce qu'on lit dans des notes manuscrites de Lequeux : « On ne peut guère douter que » le dessein de Bossuet n'eût été de changer son ouvrage » tout entier, comme il avait changé les trois premiers » livres dans sa *Dissertation préliminaire*, et comme le » nouveau titre de *Gallia orthodoxa* semble l'indiquer. » En rassemblant des *brouillons* écrits de la main de » Bossuet relatifs à ce travail, et qui étaient confondus » dans une multitude de papiers, on a trouvé l'ouvrage » presque en entier, corrigé suivant ce projet. » — M. de Bausset ajoute : « Ces *brouillons* n'étant point » venus jusqu'à nous, il nous est impossible de fixer

yeux de l'État une loi votée par une réunion de représentants du peuple sur l'ordre d'un souverain

» notre opinion sur la nature et l'importance de ces » corrections. »

Où est passée cette précieuse *collection de brouillons* écrite de la main du grand homme? pourquoi ne s'en est-on pas servi? Dans quel intérêt l'a-t-on fait disparaître? Craignait on que ces corrections ne rendissent l'ouvrage moins gallican qu'il ne fallait? Nous ne chercherons pas à résoudre ces questions, il suffit de constater le fait. Nous ne demanderons pas non plus si, dans un ouvrage de cette étendue, l'éditeur n'a jamais eu une phrase, un mot à suppléer, un texte indiqué à compléter, etc., etc., ni dans quel esprit ce travail a été exécuté. On sait que l'évêque de Troyes et l'abbé Leroy étaient non-seulement gallicans outrés, mais encore fervents jansénistes. Plus d'une fois ils eurent à choisir entre deux manuscrits, ne peut-on pas craindre que souvent le bon n'ait été sacrifié et n'ait eu le sort des *brouillons* autographes, ou de ce panégyrique de saint Ignace, l'un des chefs-d'œuvre de Bossuet, que plus tard dom Deforis mit au feu?

M. de Bausset attribue uniquement *au changement des circonstances politiques* entre Louis XIV et le Saint-Siége les transformations que Bossuet fit, à diverses reprises, subir à son œuvre. Ce changement, assurément, y fut pour quelque chose, mais on peut croire que cette cause n'est pas la seule. On voit par le jour-

étranger et sous la dictée de son ministre. Ce souverain aurait beau promulguer la loi et la revêtir de

nal de l'abbé Ledieu que Bossuet travailla beaucoup et longtemps à cela. Il avait commencé dès 1684, et le secrétaire nous apprend qu'*il finit entièrement ce travail en* 1685 (1); c'était la première ébauche, celle que mit au jour l'édition de 1730. « Au commencement de » l'année 1696, M. de Meaux reprit cet ouvrage, et il re- » toucha plusieurs traités qu'il abrégea et serra da- » vantage. Je n'ai pas su la raison de ce dessein; mais » M. de Reims était de concert, et le roi même, appa- » remment; car pour ce sujet, on fournit à M. de Meaux » plusieurs volumes pris de la bibliothèque du roi et de » celle de M. de Reims. L'affaire de Reims a fait sur- » seoir (en 1697); mais il faut que ce projet ne soit » pas abandonné, puisque encore à présent, 17 novem- » bre 1699, M. de Meaux garde les mêmes livres qui » lui ont été prêtés (2). » Dans une note, M. de Bausset remarque que l'abbé Ledieu a conservé la liste de ces livres et qu'*on est effrayé de leur nombre*. Il cite ensuite les paroles du secrétaire qui nous montrent Bossuet toujours occupé de cette révision, en 1700, en 1701 et 1702 : « Je trouve également, ajoute-t-il, dans » les notes de l'abbé Ledieu, que Bossuet lui avait dit

(1) *Histoire de Bossuet*, livre VI, aux pièces justificatives.

(2) L'abbé Ledieu, cité par M. de Bausset, à l'endroit que nous venons d'indiquer.

sa sanction, ce ne serait pas une loi pour la France. De même, Louis XIV a eu beau rendre des édits,

» qu'il avait rayé de son traité: *De Ecclesiastica potes-* » *tate*, tout l'endroit qui regarde le Pape Libère comme » ne prouvant pas bien ce qu'il veut établir en ce » lieu (1). » On voit qu'il ne s'agissait pas uniquement de changements dans la forme et d'adoucissements dans l'expression, motivés par les circonstances politiques; d'ailleurs, pour cela, ni tant de temps, ni tant de livres n'auraient été nécessaires. J'en conclus que la perte des *brouillons* dont parle l'abbé Lequeux est infiniment regrettable, et que l'abbé Leroy a grand tort de prétendre que *si l'évêque de Meaux n'a pu faire la dernière révision*, qu'il avait si laborieusement préparée, *il n'en résulte aucun dommage;* s'il avait fait cette révision, bien des choses auraient probablement disparu avec ce qui concerne le Pape Libère.

En résumé, on peut regarder comme contenant l'expression vraie de la pensée et de la doctrine de Bossuet sa *Dissertation préliminaire*, la seule partie du livre à laquelle il ait mis la dernière main. On doit rejeter comme positivement *désavoués par Bossuet la préface et les trois livres de l'Appendice*, plus la *première section du premier livre*, notamment ce qui, dans cette section, a rapport à saint Grégoire VII. Enfin, on ne peut considérer le reste de l'ouvrage, c'est-à-dire la *secon-*

(1) *Ibid.*

Napoléon des décrets, le président de la république et l'assemblée nationale auraient beau les renouveler et y en ajouter d'autres, la Déclaration n'est pas, ne deviendra pas une loi pour l'Église. L'Église ne peut pas reconnaître à la puissance temporelle le droit de faire des lois spirituelles, le droit d'imposer au moindre des fidèles ni les quatre articles, ni aucun article de doctrine. Sur ce point,

de section du premier livre, les dix autres *livres* et le *corollaire*, que comme une réunion de matériaux, parmi lesquels nul ne saurait marquer avec certitude ceux que Bossuet aurait *rejetés*, ceux qu'il aurait admis s'il lui avait été donné de terminer son œuvre. On sait seulement qu'il voulait effacer beaucoup de choses blessantes pour le Saint-Siége, et il n'est pas douteux qu'il n'eût fait disparaître les altérations de texte, les faits controuvés, les erreurs historiques grossières, etc., etc., que l'on remarque en si grand nombre dans l'ébauche informe qui nous est restée.

L'abbé Leroy fit une traduction de la *Défense*; plus tard l'abbé Coulon en donna une traduction abrégée que M. l'abbé de Genoude a réimprimée, ce sont ces traductions que nos gallicans citent toujours : on dirait qu'ils ont peur du texte. Cependant ces traductions sont loin d'être fidèles, et il serait difficile d'en imaginer de plus malheureuses. Bossuet a vraiment joué de malheur de rencontrer des hommes capables de mettre son latin en un pareil français.

tout gallican, s'il est encore catholique, sera d'accord avec les ultramontains : « Que le droit de » prononcer sur la doctrine n'appartienne qu'à la » puissance spirituelle, c'est un principe tellement » reconnu qu'il n'y a que l'hérésie qui puisse le » contester (1). »

La prétention de Louis XIV de donner à la Déclaration la force obligatoire qu'elle n'avait pas et ne pouvait pas avoir par elle-même, n'était donc qu'une odieuse usurpation des droits de la puissance spirituelle : c'était un acte schismatique de sa nature, et lorsque, dans le préambule de l'édit enregistré le 23 mars 1682, ce prince s'exprimait ainsi : *Bien que l'indépendance de notre couronne de tout autre puissance que de Dieu soit une vérité certaine et incontestable et établie sur les propres paroles de Jésus-Christ, nous n'avons pas laissé de recevoir avec plaisir la Déclaration*, etc. ; son langage, si on veut l'examiner de près, sentait le protestantisme.

Il ne se contente pas d'affirmer l'*indépendance de sa couronne*, il prétend l'*établir sur les pro-*

(1) *De l'usage et de l'abus des opinions controversées entre les ultramontains et les gallicans* (à la suite de l'ouvrage intitulé : *De l'appel comme d'abus*), par Mgr. Affre, archevêque de Paris, p 308.

pres paroles de Jésus-Christ; c'est-à-dire que lui, simple fidèle, s'arroge le droit de déterminer le sens des paroles du Sauveur, et de donner comme *certain et incontestable* un sens que l'Église ne reconnaît pas comme tel. Il ne veut pas même laisser croire que cette interprétation, il l'a reçue des évêques; non! il n'avait pas besoin d'eux pour décider ce que Jésus-Christ a dit et voulu dire : *Bien que ce soit une vérité établie sur les propres paroles de Jésus-Christ, nous n'avons pas laissé*, etc. Ou cela n'a pas de sens, ou cela signifie que l'interprétation royale est *certaine et incontestable*, indépendamment de la *Déclaration*, indépendamment de toute décision de la puissance spirituelle. Or, si les rois ont le droit de fixer le sens d'un seul verset de la Bible, ils ont par là même le droit d'interpréter la Bible entière, de transformer en lois de l'État tous les dogmes qu'il leur plaît d'en tirer, comme Louis XIV transforma en loi de l'État son interprétation des *propres paroles de Jésus-Christ.*

Louis XIV du moins était chrétien, il croyait à Jésus-Christ et à sa parole; de plus il était roi absolu, son bon plaisir était la loi. Mais nous avons vu des gouvernements qui n'étaient ni chrétiens ni absolus; qui ne croyaient pas à Jésus-Christ, qui légalement ne pouvaient pas y croire; dont le principe

était de n'avoir comme gouvernements aucune religion, et qui cependant prétendaient fonder leur indépendance *sur les paroles de Jésus-Christ*, fixer le sens orthodoxe de ces paroles et en faire une loi de l'État. Ils proclamaient la liberté de conscience, de religion et d'opinion, et ils imposaient une opinion théologique et ils voulaient obliger les consciences de leurs sujets catholiques à embrasser cette opinion comme un article de foi. Ils se faisaient gloire d'être laïques et ils prenaient une *déclaration* dressée par des évêques pour la mettre au rang des lois fondamentales. Le gouvernement de Louis-Philippe, par exemple, disait à tous les Français : « Les dogmes catholiques ne » sont plus légalement pour nous, ne sont plus » pour vous, si cela vous convient, que des opi» nions. » Et il leur disait en même temps : « Voici » une opinion que vous respecterez comme une » loi, comme un dogme civil. Moi, sans autorité » pour enseigner, j'enseignerai; j'endoctrinerai » les dépositaires de l'enseignement et de la doc» trine ; j'assignerai ce qui est dogme et ce qui est » opinion à ceux qui ont mission de discerner les » dogmes des simples opinions ; je serai le docteur » des pasteurs et des docteurs, et je les formerai à » professer ce que j'ai contredit plusieurs fois par » mes actes : je ferai toutes ces choses sous l'em-

» pire d'une charte qui proclame *la liberté des* » *opinions et des dogmes.* » Nous empruntons cette analyse du langage que tenait alors par ses actes et par sa conduite le gouvernement, à l'ouvrage de monseigneur Affre que nous citions tout-à-l'heure. L'illustre prélat ajoutait : « Si le clergé » était tout entier gallican, serait-il possible d'em» ployer un moyen plus efficace pour le rendre » ultramontrain ? Un malheureux esclave ne re» fuserait-il pas d'adopter les idées de son maître, » s'il prenait vos moyens pour le persuader ? qu'a » donc fait le clergé pour l'humilier à ce point? Il » y a une loi, dit-on ; que ne la changez-vous » puisqu'elle est si peu faite pour la religion ca» tholique, si peu en harmonie avec la charte, » avec nos mœurs, avec le bon sens et la raison (1) ? » Le gouvernement déclare que la religion catho» lique est libre et cette religion consacre aussi la » liberté de penser comme Bellarmin ou comme » Bossuet. La charte veut qu'en matière de » croyance religieuse, tous les cultes, toutes les » opinions soient libres. Lorsqu'en présence d'un » tel droit, l'on veut imposer au prêtre une simple » opinion, le prêtre est d'abord frappé de l'abus » qui en change le caractère et la nature, qui met

(1) *Ibid.*, p. 301.

» une prescription à la place d'une liberté, un
» dogme à la place d'une opinion controversée.....
» Les ministres de la restauration recommandèrent souvent l'enseignement des quatre articles
» et chacune de leurs recommandations n'avait
» d'autre effet que d'augmenter le nombre des ultramontains. Le gouvernement qui s'est avisé
» tout à coup d'être gallican, va probablement
» porter un nouveau coup aux doctrines qu'il veut
» protéger (1). » Mais le gouvernement de juillet tenait absolument à se proclamer *indépendant de toute autre puissance que de Dieu*, et à contraindre les prêtres français de confesser cette indépendance. S'il eût invoqué pour cela des raisons

(1) *Ibid.* p. 298 et 299, 295 et 296. En cet endroit, monseigneur Affre fait voir jusqu'à l'évidence (p. 290 et suiv., jusqu'à la page 302) que l'Empire, la Restauration et le gouvernement de Louis-Philippe, tout en professant le gallicanisme, ont, dans toutes les occasions importantes, pratiqué l'ultramontanisme. Il n'en peut être autrement : un gouvernement, si gallican qu'il soit, ne peut être assez aveugle pour méconnaître la puissance de l'Église sur les peuples, ni assez ennemi de sa propre conservation pour ne pas implorer l'appui de cette puissance.

et des autorités politiques, on aurait pu jusqu'à un certain point le comprendre et l'expliquer. Mais lorsqu'il prouvait son indépendance par des arguments théologiques, lorsqu'il l'établissait *sur les paroles de Jésus-Christ, sur les textes précis de la loi de Moïse, sur l'autorité des Pères de l'Église* (1), cela pouvait-il se concevoir ? Procéder ainsi n'était-ce pas d'ailleurs manifestement nier l'indépendance affirmée ? lui donner pour fondement l'autorité de la révélation et de la tradition catholique n'était-ce pas l'en faire dépendre ? « La couronne est indépendante, s'écriaient ses avocats. » Et pourquoi ? « Parce que Jésus-Christ l'a dit, parce que les Pères de l'Église, les Papes, les Conciles le proclament, parce qu'enfin une assemblée d'évêques, en 1682, l'a ainsi *déclaré.* » On leur répondait : De deux choses l'une, ou vous reconnaissez que les Pères, les Papes, les Conciles, qu'une assemblée d'évêques, que les dépositaires de la puissance spirituelle en un mot, sont juges compétents de la question, et cela admis, tous les actes que vous reprochez aux Papes sont justifiés, ils étaient dans leur droit en la jugeant ; ou vous ne reconnaissez pas en pareille

(1) Rapport de M. Liadières à la Chambre des députés, etc., *Manuel de droit ecclésiastique français, etc.*, de M. Dupin, etc., etc.

matière la compétence du pouvoir spirituel et alors les autorités que vous alléguez ne sont d'aucun poids, *la Déclaration* de 1682 n'a aucune valeur. « Nous ne reconnaissons pas le droit de la puissance spirituelle, reprenaient-ils, nous constatons seulement qu'elle a reconnu notre droit. » Vous faites plus que cela, répliquait-on : vous prétendez donner à ses décisions force de loi, les rendre obligatoires pour la conscience des catholiques. Vous transformez en jugement doctrinal la *Déclaration* de 1682 et vous prétendez l'imposer à ce titre, or, reconnaître la validité du jugement, c'est reconnaître la compétence du tribunal et en même temps reconnaître la compétence des tribunaux supérieurs établis pour casser ses arrêts, s'il y a lieu, et pour prononcer en dernier ressort.

En résumé la Déclaration de 1682 n'a par elle-même aucune valeur canonique. Ni Louis XIV, ni Napoléon, ni la Restauration, ni le gouvernement de juillet n'ont pu lui donner la force obligatoire dont elle est dépourvue ; à plus forte raison la République ne le pourrait-elle pas. La Déclaration n'a pas non plus de valeur légale ; le pouvoir temporel n'ayant jamais eu le droit d'imposer aux catholiques des doctrines que l'Église n'impose pas, et les chartes, les constitutions qui proclament la liberté de conscience ne permettant pas aux gou-

vernements établis sous leur empire de transformer en lois les décisions doctrinales d'une assemblée d'évêques. Enfin tout gouvernement qui prétend faire une loi de la Déclaration, reconnaît par là même à la puissance spirituelle le droit de prononcer sur la nature et l'étendue des droits du pouvoir temporel, et en même temps, par la plus flagrante des contradictions, il usurpe les droits de cette puissance puisqu'il s'attribue celui de décider quels droits elle a reçus de Jésus-Christ, ou du moins de le faire décider par une autorité spirituelle inférieure contre l'autorité spirituelle souveraine.

Les protestants reprochaient jadis aux États-Généraux du royaume de France d'avoir formellement refusé d'admettre un article en tout semblable au premier article de la Déclaration. Voici ce que répondait alors aux docteurs du protestantisme un évêque, l'évêque de Luçon, qui fut ensuite le cardinal de Richelieu : « La question estant pure-
» ment spirituelle, sçavoir si Dieu a donné à l'É-
» glise l'autorité de déposer les rois en cas d'infidé-
» lité et d'hérésie? si cette puissance est conforme
» à la parole de Dieu ou non ? un corps composé
» de personnes laïques n'en pouvait connoistre sans
» sacrilége, sans usurper les droits d'autruy ; le
» clergé mesme d'une église particulièrement,

» comme de la France, ne pouvait décider ce » point, puisqu'il n'appartient qu'à l'Église de dé- » finir ses articles de foy (1). »

Nous ne pousserons pas plus loin cet examen des actes du gallicanisme, et nous nous contenterons de rappeler en finissant que si, toujours et partout, il eut la faveur et l'appui des gouvernements hostiles à la religion, il n'en a pas moins mérité d'obtenir aussi, toujours et partout, les louanges et les sympathies des partis révolutionnaires. Cela ne doit pas surprendre : cette triste doctrine n'est au fond qu'un instrument d'oppression, qu'une arme contre la liberté et l'indépendance de la sainte Église ; tous les ennemis de l'Église doivent l'aimer, car tous peuvent espérer de l'avoir un jour à leur disposition.

(1) Les principaux points de la foy de l'Église catholique défendue contre l'écrit adressé au roi par les quatre ministres de Charenton. Ch. VIII.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

DES QUATRE LIVRES.

—

Le pouvoir a un double caractère, il est à la fois une œuvre divine et une œuvre humaine. Divine en ce sens que le pouvoir est une nécessité résultant de la nature de la société, comme la société est une nécessité résultant de la nature de l'homme, de sorte que partout où il y a des hommes il y a nécessairement une société, que partout où il y a une société il y a nécessairement un pouvoir. Or, l'auteur, le créateur, le maître de notre nature c'est Dieu. Quiconque attaque le pouvoir attaque donc la société, et quiconque attaque la société attaque les lois de la nature humaine, attaque Dieu qui a fait cette nature et qui lui a donné ces lois. D'autre part, le pouvoir est une œuvre humaine, en ce sens qu'en vertu même des lois naturelles et divines la société, et par conséquent le pouvoir qui en résulte, ne peuvent se former et se maintenir que par le concours des volontés humaines, et que si tout

ce qui constitue la société et le pouvoir dans leur essence, si les droits, les attributs sans lesquels il serait impossible de les concevoir, sont de la nature et de Dieu, son auteur, les formes diverses que cette essence immuable revêt selon les lieux et les temps, les attributs accidentels, les droits particuliers surajoutés au droit universel et nécessaire, sont de l'homme et changent comme lui. Encore ne faut-il pas oublier que même en ce qu'il fait librement l'homme est dirigé par le souverain maître. La part d'action que Dieu lui laisse est grande, mais elle ne l'est jamais assez pour exclure ou pour empêcher l'action providentielle. D'où il faut conclure que si dans leur partie essentielle et divine la société et le pouvoir sont uniquement du créateur de toutes choses, dans leur partie variable et humaine, ils ne sont pas tellement de l'homme qu'ils ne soient aussi de Dieu.

La double origine du pouvoir confère à ceux que la Providence, inclinant les volonté des peuples, en a fait dépositaires, un double droit : un droit divin pour conserver et défendre le pouvoir dans son essence, commune à toutes les sociétés, pour maintenir et faire respecter les droits essentiels sans lesquels aucun pouvoir ne subsiste ; un droit humain pour conserver et défendre le pouvoir dans la forme spéciale à la société qu'ils gouvernent, pour maintenir et faire respecter les droits qui sont la conséquence et la garantie de cette forme particulière. Il y a assurément une différence entre le droit humain et le droit divin : la vio-

lation du premier n'a ni la même gravité ni les mêmes conséquences que celle de l'autre, mais elle a cependant une gravité très grande, et les conséquences peuvent en être désastreuses; car d'une part toute atteinte à un droit, même purement humain, est une atteinte à la justice, à la loi naturelle et divine qui commande de le respecter, et d'autre part, le pouvoir n'étant pas une pure abstraction et n'ayant d'existence que sous une forme et sous des conditions déterminées, tout changement dans les conditions ou dans la forme propre à une société particulière, atteint plus ou moins au sein de cette société le pouvoir même dans son essence, le diminue, l'affaiblit, en dégrade la majesté. La raison le fait voir et l'expérience l'atteste partout où de tels changements se renouvellent et deviennent fréquents, la société finit par n'avoir plus qu'une ombre de pouvoir, et cette pierre angulaire manquant, tout l'édifice croule, le corps social tombe en dissolution. En un mot le mépris du droit humain du pouvoir amène le mépris de son droit divin, et les révolutions politiques engendrent les révolutions sociales: le socialisme naît du libéralisme.

Le double droit des dépositaires du pouvoir leur impose un double devoir : devoir envers Dieu de qui ils tiennent leur puissance et contre qui ils ne peuvent la tourner que par le plus grand des crimes; devoir envers la société pour la conservation de laquelle le pouvoir leur a été remis et contre laquelle il leur est défendu de l'employer. De là pour toute société le double droit d'obliger ceux qui la gouvernent à res-

pecter d'un côté ses lois fondamentales, de l'autre les lois de Dieu.

Le droit ou, pour mieux dire, le devoir de résister à l'usurpation et à la tyrannie ne justifie pas la révolte; le droit ou, pour mieux dire, le devoir de détruire la sédition et la révolte ne justifie pas la tyrannie; mais l'infirmité de l'homme est telle qu'il abuse de tout: du pouvoir créé pour assurer dans la société l'observance des lois divines et humaines, il se fait un instrument de rébellion contre Dieu et d'oppression contre la société; de la liberté, donnée pour sauvegarder la société et la conscience des prévarications usurpatrices du pouvoir, il se fait un instrument de ruine, de bouleversement et d'anarchie. Effrayés des excès de la tyrannie, ceux-ci restreignent tellement les droits des dépositaires de la puissance, que le pouvoir même disparaît; épouvantés des calamités sans nombre et sans fin que l'anarchie engendre, ceux-là restreignent tellement les droits des peuples que toute liberté en est anéantie. Entre ces deux extrêmes les théologiens de l'Église catholique tiennent le milieu. Ils reconnaissent l'un et l'autre droit, le droit du pouvoir et le droit de la liberté, seulement ils ajoutent que ces deux forces opposées tendant presque toujours, comme l'histoire entière l'atteste, à abuser de leur droit pour s'entredétruire, il est nécessaire, si l'on ne veut pas sacrifier l'une des deux, qu'une troisième force supérieure apparaisse entre elles, assez puissante, assez respectée de l'une et de l'autre pour les retenir cha-

cune dans ses bornes et les concilier. Telle est en résumé la doctrine exposée dans le *premier livre* de cet écrit.

Dans le *second livre*, nous avons établi que le pouvoir spirituel est par son origine, par sa nature, par ses attributs, supérieur de toutes manières aux pouvoirs temporels, comme la société spirituelle qu'il gouverne est supérieure en tout aux sociétés temporelles que ces pouvoirs régissent, comme la fin éternelle qui est le principe, la raison d'être et le but de la société spirituelle, est supérieure à la fin temporelle qui, pour chaque société temporelle, est son principe, sa raison d'être et son but. D'où cette conclusion développée dans le *troisième livre*, que le rapport général entre les pouvoirs temporels et le pouvoir spirituel est un rapport d'inférieurs à supérieur, un rapport de subordination ; que la puissance spirituelle suprême et unique, est placée au-dessus des puissances temporelles souveraines, mais multiples, pour les diriger dans une voie commune, pour unir en un seul corps les nations diverses qu'elles représentent et gouvernent, pour les pénétrer d'un même esprit, pour maintenir entre elles la concorde et la paix, et qu'enfin cette puissance supérieure, médiatrice entre les peuples et les peuples, est par les mêmes raisons et au même titre le pouvoir modérateur que nous cherchions entre les peuples et leurs gouvernements ; le seul qui ait la vertu, quand les uns et les autres lui sont fidèles, de concilier l'autorité et la liberté, de préserver la première de la ré-

volte, la seconde de la tyrannie, en maintenant à la fois les consciences sujettes et les consciences souveraines sous le joug de la loi qui règle tous les actes de l'homme, qui exige de lui l'accomplissement de tous les devoirs et le respect de tous les droits.

Pour montrer que cette théorie n'est pas un vain idéal, nous avions à prouver d'abord qu'elle appartient à la doctrine de l'Église, et en second lieu qu'elle a eu, comme tout ce qui fait partie de cette doctrine, une application pratique plus ou moins puissante, plus ou moins développée, selon la grandeur même de la puissance de l'Église et du développement de son action aux époques diverses et chez les différentes nations. C'est ce que nous avons établi dans le *quatrième livre*.

L'Église transforma tous les éléments des sociétés temporelles, et surtout le premier de tous, le pouvoir. Elle lui donna quelque chose qu'il n'avait pas, un caractère sacré, une majesté presque divine : les peuples virent dans le roi, non plus un maître, mais un père, non plus un homme comme un autre, mais le représentant, *l'image de Dieu* ; *la fidélité* devint une vertu et comme une religion, la révolte un crime et comme un sacrilége. D'un autre côté, l'Église mit dans la conscience des peuples un sentiment jusqu'alors inconnu de la dignité humaine et du respect que lui doivent les grandeurs les plus hautes : les devoirs des dépositaires de la puissance grandirent dans la même proportion que leurs droits ; en les sacrant ministres de Dieu pour le bien et non pour le

mal, l'Église leur enseigna que les chefs des nations chrétiennes sont tenus de marcher en d'autres voies que les voies suivies par les rois et les empereurs du paganisme ; qu'ils sont établis à la tête des peuples non pas pour dominer sur eux, mais pour les servir. Elle les avertissait aussi que tenant leur pouvoir de Dieu, ils lui en rendraient compte et que ce pouvoir ayant ses racines dans les consciences dont l'Église a la direction souveraine, la stabilité des royautés temporelles dépend en définitive de la stabilité de son empire spirituel ; que dans leur propre intérêt ils devaient donc la respecter elle-même et que d'ailleurs, obligée de protéger tous les droits et de procurer l'accomplissement de tous les devoirs, il y a des prévarications qu'elle doit punir. Ainsi : caractère sacré du pouvoir conféré par l'Église et reconnu par les peuples; obligations chrétiennes du pouvoir imposées par l'Église et acceptées par les rois ; autorité de l'Église sur les rois et les peuples, ces trois choses se tiennent et chacune d'elles suppose les autres. Si le pouvoir ne voit dans sa mission rien de religieux, comment pourra-t-il prétendre au caractère sacré, et comment les peuples pourraient-ils le lui reconnaître, lorsque le pouvoir ne remplit aucun des devoirs que ce caractère suppose. D'autre part, si les peuples ne voient pas dans le dépositaire de la puissance le représentant de Dieu, s'ils ne lui obéissent pas par devoir de conscience, à quel titre lui obéiront-ils, et quelle autre ressource restera aux gou-

vernements que la force pour les maintenir dans l'ordre et la soumission? Enfin, si l'Église n'a pas en ces matières autorité sur les peuples, quelle autre autorité pliera les esprits et les cœurs à l'obéissance, et si elle n'a pas autorité sur les rois, quelle autre autorité marquera les bornes que les gouvernements ne peuvent franchir? Si les peuples sont, en ce qui touche la vie politique, les droits qu'elle donne, les devoirs qu'elle impose, indépendants de la loi de Dieu; ou, ce qui est absolument la même chose, si en cela ils sont les seuls interprètes de cette loi, s'ils sont indépendants de l'Église qui est cette loi vivante, qui les préservera de l'anarchie? De même si les gouvernements, comme gouvernements, sont indépendants de la loi de Dieu, ou, ce qui est absolument la même chose, s'il leur est libre de l'interpréter à leur guise, s'ils sont indépendants de l'Église qui est cette loi vivante, qui les préservera de la tyrannie? Si on reconnaît que l'Église a autorité sur les gouvernants, comment ne pas reconnaître qu'elle a au même titre autorité sur les gouvernés? Et réciproquement, si on lui reconnaît autorité sur les sujets, comment ne pas lui reconnaître autorité sur les souverains. L'Église ne peut être juge des devoirs des rois envers les peuples si elle n'est pas juge des droits du peuple, et elle ne peut pas non plus être juge des devoirs du peuple envers le pouvoir si elle n'est pas juge des droits du pouvoir, car ces droits et ces devoirs naissent les uns des autres, se déterminent les uns par les au-

tres. La cause est indivisible, la partie qui la porte au tribunal de l'Église reconnaît par cela seul que l'Église est son juge. Ainsi, ou l'Église a également autorité, et sur les rois, et sur les peuples, ou elle n'a autorité ni sur les peuples, ni sur les rois : et alors la loi de Dieu, dont l'Église est ici-bas l'infaillible interprète, ne règle ni les droits ni les devoirs des rois, ni les droits ni les devoirs des peuples ; les droits et les devoirs du peuple sont ceux qu'il plaît au peuple de s'attribuer et de s'imposer ; les droits et les devoirs du roi consistent également dans son bon plaisir ; en politique, il n'y a plus ni droits ni devoirs, il n'y a que la force et la ruse ; l'ordre et la liberté sont de vains mots, car l'ordre et la liberté supposent une loi et toute loi suppose un juge qui la promulgue, qui l'interprète, qui l'applique souverainement ; or, dans l'hypothèse que nous discutons, entre les rois et les peuples, il n'y a pas de juge. Le roi, disent ceux-ci, est le juge du peuple ; le peuple, répondent ceux-là, est le juge du roi ; c'est répéter ce que nous venons de dire : la loi, c'est le bon plaisir du roi, c'est la tyrannie ; la loi, c'est le bon plaisir du peuple, c'est l'anarchie. Entre les deux vous pouvez choisir ; vous ne le pouvez même pas, dès que l'un des monstres apparaît, l'autre accourt ; ils se jettent tour à tour et souvent à la fois sur la patrie éperdue, et leur lutte ne finit que par l'anéantissement de cette proie qu'ils se disputent.

Voilà, d'après toutes les données de la raison, ce qui doit infailliblement arriver chez les peuples où la

politique n'est pas réglée par la religion, où l'autorité spirituelle n'est pas à la fois l'appui et le frein de l'autorité temporelle, où celle-ci n'a d'autre appui, d'autre frein que sa propre force et sa propre sagesse; et d'après les enseignements constants de l'histoire c'est bien là, en effet, ce qui arrive. Avant l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ la société spirituelle étant, comme la société temporelle, fractionnée en mille sociétés diverses, et ces diverses sociétés ayant toutes, sauf une seule que Dieu préserva par une intervention spéciale, substitué à la vraie religion des religions fausses et pervertissantes, le genre humain oublia sur une infinité de points la loi commune et universelle que le Seigneur lui avait donnée. Les nations ne se regardèrent plus comme sœurs, mais comme naturellement en guerre les unes contre les autres; étranger et ennemi furent des mots synonymes. Comment en eût-il été autrement? il n'y avait point de juge entre elles, il n'y avait pas de puissance neutre, désintéressée, d'une autorité dont la compétence fût reconnue, que les nations faibles pussent invoquer contre les entreprises des nations puissantes. Aussi toute l'histoire ancienne n'est elle qu'un long récit de guerres iniques suscitées par l'ambition de peuples orgueilleux et terminées par l'asservissement de nationalités vaincues. Nous revenons à cet état de séparation et d'antagonisme où l'idolâtrie avait mis le monde.

Le droit des gens créé par l'Église n'est pas encore aboli, il reste encore aux nations européennes, malgré

tous les ravages de l'hérésie et de l'incrédulité, un fond commun de christianisme qui le maintient, qui ne permet pas à ces nations de se traiter comme se traitaient les nations païennes. Mais qu'on ne s'y trompe pas, s'il n'est pas aboli, le droit des gens est déjà profondément altéré. Le traité de Westphalie, les partages de la Pologne, les traités de 1815, etc., etc., lui ont porté de cruelles atteintes, et l'avenir lui en réserve de plus cruelles encore. Depuis que la Papauté n'est plus reconnue par les nations comme leur souverain arbitre, comme l'interprète légitime de la loi qui les unit et qui règle leurs rapports, cette loi n'a d'autre interprète que les nations elles-mêmes qui l'entendent et l'appliquent chacune dans son intérêt, et dès lors il est manifeste que les peuples faibles sont à la merci des puissants. Entre nations comme entre individus, tout différend se termine ou par l'oppression du plus faible sous la main du plus fort, ou par un accord si les forces sont égales, ou par un jugement qui assure à la faiblesse la protection de la loi commune : or, toute loi commune suppose un juge commun ; ce juge, autrefois, c'était l'Église, c'était le Pape ; vous avez supprimé le juge et par là même le jugement, la loi n'est plus désormais que ce que la voudront faire les plus forts et les plus habiles ; il n'y a plus entre nations des questions de justice, il n'y a que des questions de force. Laissez le monde aller dans les voies où il marche et vous verrez bientôt se développer les conséquences d'un tel état de choses, nous touchons

des temps où sous ce rapport l'Europe n'aura rien à envier au monde païen. Les nationalités que l'Église avait formées et élevées n'ont plus voulu vivre sous les ailes de leur mère; elles étaient sœurs, déjà elles sont étrangères, elles deviendront ennemies, elles se déchireront les unes les autres jusqu'à ce que vienne un conquérant qui les écrase toutes et qui leur apprenne, en leur faisant sentir ce que pèse le joug de l'homme, combien doux et léger était le joug du Fils de Dieu.

Entre peuples et gouvernements la question ne peut être comme entre nations et nations qu'une question de justice ou une question de force Si c'est une question de justice, il faut une loi qui oblige également le pouvoir et les sujets, et un juge supérieur à la fois aux sujets et au pouvoir qui décide entre eux. Dans l'antiquité nous trouvons chez divers peuples le sacerdoce investi de cette autorité ou du moins d'une autorité analogue, mais les progrès de l'erreur ayant peu à peu obscurci les notions de la loi naturelle et effacé les vestiges des traditions primitives, les sacerdoces divers ayant faussé leur mission et perdu le sens divin de la vérité et de la justice, ils perdirent aussi leur puissance, et presque partout le pouvoir spirituel finit par ne plus être que l'auxiliaire subordonné et l'instrument du pouvoir temporel. Celui-ci se trouva donc sans règle et sans contrepoids; l'histoire dit ce que les peuples y gagnèrent. Tous dégradés qu'ils fussent par le paganisme, les peuples n'auraient jamais

supporté un tel joug si un joug plus dur et plus abrutissant encore n'avait divisé et brisé leur force. Dans les sociétés païennes il y avait deux peuples, le peuple libre et le peuple esclave. Les gouvernements n'avaient affaire qu'au premier, le second était complètement hors du mouvement politique comme il était hors la loi. L'autorité religieuse une fois pervertie, il était inévitable qu'elle fût avilie, asservie, absorbée par l'autorité temporelle ; mais celle-ci devenant ainsi l'arbitre suprême et unique du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du droit et du fait, il fallait l'esclavage pour qu'elle pût demeurer en possession d'une si monstrueuse puissance. Sans l'esclavage nulle société païenne n'eût vécu, l'esclavage était pour elles une nécessité. Et néanmoins les aristocraties d'hommes libres qui régnaient sur ces troupeaux d'esclaves ne purent éviter les écueils contre lesquels se brise toute société où le pouvoir et le sujet sont en présence et juges souverains l'un et l'autre de leurs droits et de leurs devoirs mutuels. Républiques et monarchies, toutes eurent le même sort. Leur histoire, sauf aux époques où l'esprit de conquête occupant leur activité, cette activité s'épuisait au dehors par la guerre, leur histoire peut se résumer en trois mots : discordes civiles, triomphe de l'anarchie, triomphe du despotisme. S'il en fut ainsi dans le paganisme, que sera-ce dans le christianisme où l'Église a élevé si haut et les peuples et les pouvoirs chargés de les conduire : plus les lutteurs sont devenus forts, plus la lutte sera terrible. Chez les nations chrétiennes l'Église a aboli

l'esclavage, elle leur a de plus donné ou rendu des notions de justice, une élévation de sentiments, une intelligence des devoirs et des obligations imposées aux dépositaires de la puissance, dont les nations païennes ne pouvaient pas même avoir l'idée. Les rois de l'Europe crurent pourtant qu'avec de tels éléments ils pouvaient impunément s'affranchir de la loi religieuse, ou, ce qui revient au même, de l'autorité vivante sans laquelle cette loi n'est qu'une abstraction, et voici le calcul qu'ils firent : Ce que l'Église nous a donné, le droit divin, l'autorité inviolable et sacrée, nous le garderons ; ce qu'elle a donné aux peuples, l'égalité de tous, rois et sujets, devant la loi de Dieu, l'obligation pour les rois comme pour les autres hommes de respecter et de pratiquer en tant que rois cette loi souveraine, l'indépendance de l'Église et sa suprématie sur les puissances temporelles, seule garantie qu'aient les peuples du respect des gouvernements pour la justice et de leur fidélité à remplir les devoirs de leur charge, tout cela nous le reprendrons. De la sorte, n'ayant point de juges sur la terre, nous serons comme des dieux ; les peuples prosternés nous adoreront, l'Église semblera nous adorer elle-même, nous aurons soin de l'enchaîner à nos genoux, et d'en bas la foule ne voyant pas ses fers la croira courbée volontairement. L'Église était notre mère, nous en ferons notre esclave ; nous étions obligés sous sa direction de suivre les voies tracées par la loi du Christ : nous saurons bien la contraindre à marcher maintenant dans

les voies tortueuses de notre politique. L'Église captive, qui nous résistera; placés au-dessus d'elle et de la loi divine dont elle est l'interprète, il n'y aura plus de loi que nos volontés.

Un temps ce calcul parut réussir, il réussit surtout dans les pays que le schisme et l'hérésie avaient arrachés du sein de l'Église, et où les gouvernements devinrent en effet les arbitres suprêmes de la religion et des lois. Aujourd'hui encore en Russie et en Angleterre cet état de choses se maintient, mais là comme ailleurs il aura son terme. En attendant, ces deux empires donnent à qui sait le comprendre, un spectacle rempli d'enseignements. La barbarie où la Russie est plongée, nous dit ce que deviennent les nations sous la main d'un empereur, quand cet empereur dispose à son gré du sacerdoce comme de son armée. La misère et la corruption qui dévorent les classes inférieures dans la Grande-Bretagne, misère et corruption dont aucun autre pays chrétien n'a atteint le niveau, nous apprennent que la plus riche, la plus énergique, la plus intelligente des aristocraties ne peut se maintenir qu'en écrasant et en abrutissant le peuple, lorsque au lieu de se laisser diriger par la religion, elle la subordonne à sa politique et se fait du sacerdoce un instrument gouvernemental. Dans le reste de l'Europe, les monarchies qui, entraînées par l'orgueil de la domination, s'étaient rendues indépendantes de Dieu et de son Église ont déjà recueilli le fruit de leur crime. Les peuples ont raisonné comme les rois, ils ont

dit à leur tour : ce que l'Église nous a donné à nous, nous le gardons ; ce qu'elle a donné aux rois nous n'en voulons plus. Que l'Église prêche aux rois leurs devoirs, elle aura nos applaudissements; quant aux devoirs des peuples, eux seuls en sont juges, l'Église n'est faite ni pour les juger, ni pour les conduire, mais pour exécuter leurs volontés et pour aller où il leur plaît de la pousser. On sait le reste, nous n'avons pas à raconter l'histoire de nos révolutions.

Il y a trois systèmes : le système catholique de la souveraineté de Dieu dirigeant, réglant, coordonnant, conciliant par son organe sur la terre, l'Église, toutes les souverainetés inférieures.

Le système absolutiste de la souveraineté du pouvoir temporel dirigeant, réglant, coordonnant, conciliant par l'homme ou par les hommes dans lesquels il s'incarne toutes les autres souverainetés y compris celle de Dieu même.

Le système démagogique de la souveraineté du peuple dirigeant, réglant, coordonnant, conciliant par les organes qu'il se choisit quand et comme il lui plaît toutes les souverainetés et celle du pouvoir et celle de Dieu.

Dans le premier système, le dépositaire du pouvoir est le représentant de Dieu sur la terre, et les peuples sont tenus de lui obéir comme à Dieu même, parce que lui-même est tenu d'obéir à Dieu et à l'autorité que Dieu a chargé d'interpréter et d'appliquer sa loi. La majesté du pouvoir est sacrée, parce qu'elle est con-

sacrée par la religion. L'obéissance au pouvoir est un devoir de religion, parce que la religion proclame et définit les droits du pouvoir et les devoirs que ces droits imposent, soit aux dépositaires de la puissance, soit à leurs sujets. Dans ce système, il y a un juge entre les peuples et les peuples, entre les gouvernants et les gouvernés, puisque l'Église est le juge vivant établi de Dieu pour promulguer, interpréter, appliquer, faire respecter la loi divine, source première et règle souveraine de tous les droits et de tous les devoirs.

Dans le second système, le pouvoir est une propriété dont les possesseurs ne représentent qu'eux-mêmes; ils règnent et gouvernent en vertu de leur propre force et s'ils parlent de droits et de devoirs, s'ils se donnent pour les représentants et les ministres de Dieu, etc., etc., ces mots ne sont dans leur bouche qu'une inconséquence. Les peuples le comprennent et leur disent : vous ne pouvez pas sérieusement vous regarder comme les ministres de Dieu, puisque vous refusez de reconnaître la loi de Dieu, vous ne pouvez pas vous prévaloir des droits que l'Évangile vous donne puisque vous refusez de remplir les devoirs que l'Évangile vous impose; vous ne pouvez pas prétendre au caractère sacré dont l'Église vous avait revêtus, puisque vous vous glorifiez de ne rien tenir d'elle et d'être tout-à-fait profanes et laïques comme nous. Vous nous dites d'obéir à l'Église qui nous commande l'obéissance ; c'est de votre part hypocrisie indigne, car vous êtes les premiers à lui désobéir, à afficher le mépris de ses commande-

ments. Ou l'autorité de l'Église est divine, et alors vous devez la reconnaître, et nous donner l'exemple de la soumission, ou elle ne l'est pas, et alors pourquoi prétendez-vous nous l'imposer? Si vous êtes les maîtres de prendre dans l'enseignement de l'Église ce qui vous convient et de laisser le reste, pourquoi de notre côté ne pourrions nous pas en faire autant? Si laissant là l'Église, vous en appelez à la loi naturelle et à la raison; nous croyons qu'un peuple est tout autant que son gouvernement l'interprète légitime de la raison et de la nature. Si vous en appelez à la force, à la bonne heure, nous verrons qui sera le plus fort.

Dans le troisième système, les dépositaires du pouvoir ne sont que les représentants et les mandataires du peuple, qui le leur retire quand et comme il lui plaît, qui transforme le pouvoir même selon ses caprices, qui ne reconnaît d'autre loi que ses volontés changeantes et contradictoires. En théorie, c'est la négation même du pouvoir et de l'unité sociale, car là où tous sont souverains, il n'y a pas de souverain, et l'unité ne peut sortir de la confusion d'une foule de volontés divergentes dont le droit est égal, et que ne régit aucune volonté supérieure. En pratique, c'est l'anarchie en permanence; chacun dans ce système étant indépendant et souverain dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre temporel, il n'y a pas de loi religieuse commune, et dès lors l'individu est souverain juge de ses droits et de ses devoirs envers la société. Par une conséquence nécessaire, le peuple se divise

en partis contraires ; les partis parvenus au pouvoir veulent le garder, les partis chassés du pouvoir veulent le reprendre ; cette guerre ne cesse un instant que pour renaître avec plus de violence, jusqu'à ce que, ainsi ballotée du despotisme à l'anarchie et de l'anarchie au despotisme, la société finisse par tomber en dissolution, ou par reconnaître qu'une nation chrétienne ne saurait se passer ni d'un pouvoir de droit divin, respecté et obéi par devoir de conscience, ni de lois et de garanties protectrices des peuples contre les abus du pouvoir, et qu'un tel pouvoir, de telles garanties sont absolument incompatibles et se détruisent mutuellement partout où l'Église n'est pas assez puissante, assez respectée pour empêcher à la fois et le roi de se faire du pouvoir un instrument de tyrannie, et le peuple de se faire de la liberté un instrument de révolution.

Si l'Église n'avait donné aux nations chrétiennes que la connaissance et le sentiment des droits sacrés du pouvoir, sans leur donner en même temps la connaissance et le sentiment de ses devoirs envers le peuple, les nations chrétiennes eussent été à jamais condamnées à la servitude. Si l'Église ne leur avait donné que la connaissance et le sentiment des droits sacrés du peuple, sans leur donner en même temps la connaissance et le sentiment de ses devoirs envers l'autorité, les nations chrétiennes eussent été à jamais condamnées aux révolutions et à l'anarchie. Si après avoir créé ces deux forces le pouvoir représentant

de Dieu, revêtu du droit d'exiger au nom de Dieu le respect et l'obéissance, et le peuple libre, revêtu du droit d'exiger au nom de Dieu que le représentant de Dieu remplisse les devoirs de sa charge; qu'il soit le ministre de Dieu pour le bien commun et non pour le mal ; si après avoir créé ces deux forces, l'Église les avait placées en face l'une de l'autre, maîtresses de se juger, de se condamner, de s'exécuter mutuellement, les nations chrétiennes eussent été à jamais condamnées aux déchirements d'une lutte sans but et sans issue. Mais l'Église ne laissa pas son œuvre imparfaite, elle n'abandonna pas à eux-mêmes les pouvoirs et les peuples sortis de ses mains : elle ne voulut pas que le peuple fût juge de ses griefs contre le pouvoir, d'abord, parce que nul ne peut être juge dans sa propre cause, ensuite parce que là où le peuple juge le pouvoir, il n'y a plus de pouvoir. Elle ne voulut pas non plus que le dépositaire de la puissance fût au-dessus de toute loi, qu'il fût l'unique arbitre de ses propres droits et de ses propres devoirs, d'abord parce que la nature humaine ne comporte pas un tel pouvoir, ensuite parce que là où le pouvoir dispose arbitrairement de toutes choses, il n'y a plus ni droit, ni devoir, ni loi, ni liberté. L'Église demeura donc entre les rois et les peuples, maintenant au-dessus d'eux la loi de Dieu, rappelant sans cesse aux uns et aux autres les devoirs que cette loi leur impose, mettant d'un côté obstacle à la révolte, de l'autre à l'oppression, leur apprenant à supporter mutuellement

avec patience leurs imperfections et leurs fautes mutuelles, remplissant d'ordinaire le rôle bienfaisant de médiatrice, mais prenant aussi celui de juge, quand de grandes prévarications s'attaquant à la vie même des sociétés, elles ne pouvaient être sauvées que par ce moyen.

Liberté du peuple garantie et protégée par l'Église contre les aberrations et les excès du pouvoir; autorité du pouvoir garantie et protégée par l'Église contre les aberrations et les excès du peuple; voilà donc tout le système politique du catholicisme. C'est aussi en deux mots le résumé de cet écrit, où, après avoir montré que l'Église donne au pouvoir l'autorité, au peuple la liberté, nous avons fait voir qu'elle-même garde au-dessus des pouvoirs et des peuples une souveraineté supérieure, seule assez puissante pour conserver cette autorité, cette liberté qui furent sa création.

Voici donc notre conclusion : L'autorité et la liberté ne peuvent subsister ensemble dans leur plénitude que sous l'égide de l'Église. Dans les sociétés soumises à la direction de l'Église, ces deux forces sont en harmonie, et bien loin de se nuire, elles s'appuient et se fortifient réciproquement en concourant au but commun que leur donne une loi commune. Dans les sociétés indépendantes de l'Église, ces deux forces, livrées à elles-mêmes et n'obéissant plus à une même direction, se heurtent et se combattent, et dans cette lutte qui les abaisse, qui les amoindrit toutes deux il faut que tôt ou tard l'une ou l'autre périsse. Depuis trois siècles l'histoire n'est qu'une longue démonstra-

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME.

LIVRE QUATRIÈME. — ENSEIGNEMENT DE LA TRADITION SUR LES RAPPORTS DES DEUX PUISSANCES.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

